7.11.02

From the Library of

Professor William Henry Green

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary

BS1430
.H958
1867
V.2
COPY 1

W. Henry Green

Princeton N. J.

Die

PSALMEN.

Übersetzt und ausgelegt

von

Dr. Hermann Hupfeld,
weiland ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Zweite Auflage

herausgegeben

von

Dr. EDUARD RIEHM,
ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Zweiter Band.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1868.

Psalm XIX.

Die Herrlichkeit Gottes am Himmel; und der Werth des Gesetzes.

1. [Dem Meister, ein Gesang von David.]
2. Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes,
   und das Werk seiner Hände verkündet die Ausdehnung.
3. Der Tag dem Tage ergiesst Rede,
   die Nacht der Nacht meldet Kunde;
4. Ohne Rede und ohne Worte,
   ungehört ist ihre Stimme.

5. Über die ganze Erde geht aus ihre Messchnur (Gebiet),
   und an's Ende der Welt ihre Worte.
6. Der Sonne hat er ein Zelt gesetzt an ihnen:
   und sie ist wie ein Bräutigam der hervortritt aus seiner Kammer,
   freut sich wie ein Held zu laufen die Bahn.
7. Vom Ende der Himmel ist ihr Ausgang (Aufgang),
   und ihr Umlauf bis an ihre Enden;
   und nichts ist geborgen vor ihrer Gluht.

---

8. Das Gesetz Jhvhs ist redlich, Seel-erquickend;
   das Zeugniss Jhvhs zuverlässig, weisemachend den Einfältigen.
9. Die Befehle Jhvhs sind rechtschaffen, Herz-erfreuend;
   die Satzung Jhvhs lauter, Augen-erleuchtend.

10. Die Furcht Jhvhs ist rein, bestehend auf ewig;
    die Rechte Jhvhs Wahrheit, gerecht allzumal.
11. Köstlicher als Gold und viel gediegenes (Gold),
    und süsser als Honig und Honigwabenseim.

12. Auch dein Diener ist gewarnt durch sie,
    in ihrer Beobachtung ist grosser Lohn.
13. Verirrungen wer merkt sie?
    von den verborgenen sprich mich los.

14. Auch vor Frevlern bewahre deinen Diener,
nicht mögen sie herrschen über mich:
dann werde ich redlich sein,
schuldlos von grossem Verbrechen.

15. Es seien wohlgefällig die Reden meines Mundes,
und das Dichten meines Herzens vor deinem Angesicht,
Jhvh mein Hort und mein Erlöser.

Der Himmel verkündet die Herrlichkeit seines Schöpfers, Tag u. Nacht, unaufhörlich, lautlos über die ganze Erde hin; u. an ihm die Sonne, die rüstig ihre Bahn von einem Ende des Himmels bis zum andern durchläuft u. alles mit ihrer Hitze durchdringt V. 2—7. — Dann das Lob des göttl. Gesetzes, als erleuchtend u. beseligend für den Menschen; so wie die Bitte um Vergebung seiner unbewusten Schwachheitssünden u. Bewahrung seiner Unschuld vor dem Einfluss der Frevler V. 8—15. — Die rhythmische Gliederung jedes Theils s. bei der Erklärung.

Die beiden Theile sind offenbar ganz verschiedenartig, nicht nur im Inhalt, sondern auch im Ton u. Rhythmus: der erstere echt lyrisch begeistert u. mit einfachen zwei- oder dreigliedrigen VV.; der zweite in s. didaktischen Theil ruhig, spruchmässig, mit langen durchaus viergliedrigen Perioden (Versen). Dazu kommt der gänzliche Mangel einer Verbindung u. eines Übergangs vom ersten zum zweiten Theil. Daher ist die Einheit sehr zweifelhaft, obgleich sich beide Theile für uns, die wir in der Reflexion geübt sind, nicht schwer unter eine gemeinsame abstracte Kategorie bringen lassen: Lob Gottes aus der Natur u. Offenbarung, oder genauer Offenbarung Gottes am Himmel u. im Gesetz. Das liesse sich ferner allenfalls vermitteln durch d. Sonne, die im 1. Th. als Hauptherold der göttl. Herrlichkeit hervorgehoben ist, u. durch ihr allumfassendes Licht u. alles durchdringende Wärme V. 7 den Übergang bilden könnte zu dem Gesetz, das als Seelen-erleuchtend u. -erquickend gepriesen wird, wie eine geistige Sonne [vgl. 119, 105. Jes. 2, 5. 51, 4. Spr. 6, 23]. So im allg. schon Stier, Hitz., Hengstb. u. Del. (welch' letztere mit Stier die Schilderung der Herrlichkeit Gottes in d. Schöpfung als Einleitung zum Preis der Herrlichkeit des Gesetzes, diesen aber als Einl. zur Bitte um Vergebung u. s. w., in welcher man den eig. Zweck des Lieds zu erkennen habe, betrachten). — Aber damit u. mit all dem Wahren u. Schönen was sich vom christl. Standpunkt aus über d. Verh. beider Offenbarungen sagen lässt (vgl. bes. Calv. zu V. 8 u. institt. I, 6, 7), kann an sich u. angesichts der übrigen Instanzen nicht erwiesen werden dass jene immerhin erzwungene Einheit dem Gedichte von Hause aus eigen sei.*) Vielmehr ist

*) Noch viel gekünstelter findet Hofmann (Stud. u. Krit. 1847, 916 ff.)

der Ps. von einem Sammler aus zwei Stücken anderer Pss. zusammengesetzt (de W. Olsh.); u. dieser mag allenfalls, wie de W. vermuthet, bei der Verbindung beider Stücke eine solche künstl. Einheit im Auge gehabt haben. Nicht wesentl. verschieden ist die Annahme Ewalds u. Böttchers dass ein späterer Dichter diesen Schluss an d. alte Stück angehängt habe um die Offenbarung in d. Schrift (dem geschriebenen Gesetz) der in der Natur gleichzustellen. Die Zusammensetzung eines Ps. aus verschiedenen Stücken liegt auch in andern Beispp. vor, wie 40. 108; umgekehrt ein Ganzes in zwei Stücke zerrissen, wie 42 u. 43 (wie in den poet. Überlieferungen aller Zeiten u. Völker). Der erste Theil hat im Inhalt Verwandtschaft mit Ps. 8; der zweite mit dem späten 119, namentl. V. 8—10 mit V. 18. 129 f., V. 11 mit 103, V. 14 mit 61. 69. 78. 110. 132—35 (de W.). Dieser Umstand, u. schon der Ggstand an sich, verräth ein späteres Zeitalter dieses Theils (so auch Köst.). Jedenf. kann man ihn nicht dem David zuschreiben ohne jeden Massstab zur Unterscheidung des Spätern vom Ältern preiszugeben. [Gegen obige Ausführung macht Hitz. mit Recht geltend: die Einerleiheit des Weltschöpfers u. des Gesetzgebers sei ein Grundgedanke der hebr. Theokratie (vgl. schon Gen. 1). Dass Gott wie am Himmel seine Herrlichkeit, so im Gesetz zum Heil der Menschen seinen Willen geoffenbart hat (dort gleichsam die äussere Herrlichkeit, hier die innere sittliche Wesensvollkommenheit), ist darum eine Idee auf die nicht erst moderne Reflexion oder ein späterer Sammler zu kommen brauchte. Dieselbe Verschiedenheit des Inhalts u. Tons u. derselbe Mangel eines Übergangs findet sich auch zwischen den 3 Theilen von Ps. 24. Auch ist die innere Verbindung zw. V. 13. 14 mit dem Vorherg. ebenso wenig äusserl. bemerkl. gemacht als die zw. dem 1. u. dem 2. Th. — Die Verschiedenheit im Ton hängt mit dem Ggstand der Betrachtung zusammen: die Herrlichkeit des Himmels als Object sinnlicher Anschauung gibt der Rede höheren Schwung, während das Gesetz zunächst Gegenstand stillen Nachsinnens sein muss, wodurch ruhigerer Ton der Rede von selbst sich ergibt (Hitz.). Der durch die Tonverschiedenheit veranlaste Wechsel im Versbau kann um so weniger gegen die Einheit des Ps. geltend gemacht werden, da von V. 12 an der im 1. Theil herrschende Versbau wieder eintritt. — Gegen die Meinung dass der Preis des Gesetzes ein späteres Zeitalter des 2. Theils verrathe vgl. 18, 23 f. 31. In Ps. 119 klingen die Worte unsres Ps. nach.]

---

die Einheit in dem Gedanken: wie der Himmel sammt der Sonne die ganze Erde überall u. allezeit mit s. Verkündigung Gottes u. d. göttl. Ehre umspanne, so werde auch von dem göttlichen Gesetze das ganze Menschenleben umschlossen gehalten.

Erster Theil V. 1—7 der Himmel u. die Sonne.

V. 2—4. Der Himmel, als das Werk Gottes, ist ein täglicher obgleich stummer Herold der Herrlichkeit des Schöpfers. Aus allen Werken Gottes denen er sein Bild eingedrückt hat, u. die insofern thatsächl. Zeugen u. Verkündiger seines Wesens sind (Röm. 1, 19f.), ist hier, wie 8, 4, der Himmel herausgenommen, der in seiner Unermesslichkeit u. erhabenen Pracht — besonders in dem wunderbaren Glanz des morgenländischen Nachthimmels — das ausgedrückteste Bild (Calv.) u. eindrücklichste Zeugniss der Grösse u. Herrlichkeit Gottes liefert. Der Himmel poet. personificirt in diesem Geschäft, wie 50, 6. 97, 6; wie die Morgensterne Hiob 38, 7; die ganze Natur Ps. 148, 2ff. Hiob 12, 7f., die Bäume Jes. 55, 12 (Riv. de Muis Gei.). — מְסַפְּרִים] wie מַגִּיד Particc. als fortdauernde Handlung. Beide Wörter eig. von geschichtl. Berichten, wie die von den grossen Thaten Gottes, die von Geschlecht zu Geschlecht überliefert werden sollen (s. zu 9, 2), u. viell. auch hier in diesem Sinn (vgl. V. 3); doch am sichersten in d. gangb. Bed. *rühmend verkündigen, praedicare,* das Lob, die Herrlichkeit Gottes u. dgl., wie סִפֵּר 9, 15. 96, 3. הִגִּיד 22, 32. 97, 6, beide Hiob 12, 7f. — כְּבוֹד־אֵל] die *Herrlichkeit Gottes* = הוֹד 8, 2 d. i. s. Majestät u. göttl. Wesen überh., bes. Allmacht u. Weisheit, Röm. 1, 20 durch ἀΐδιος δυναμις κ. θειοτης ausgedrückt. — Das 2. Gl. erklärt wodurch u. wiefern der Himmel die Herrlichk. Gottes verkündigt (Calv.). Hier ist das Subj. hinten. — הָרָקִיעַ] aus Gen. 1, 8. 14ff. (von רקע breittreten oder -schlagen, ausdehnen s. zu 18, 43) gew. *Veste* nach Al. στερεωμια Vulg. *firmamentum:* aber (wie schon Rud. bemerkt) der Begriff des Festen liegt nicht darin, sondern nur einer ausgedehnten Fläche, wie die Erde (vgl. Jes. 42, 5. 44, 24), also *Ausdehnung* (= *Bühne, Wölbung*). — *Das Werk seiner Hände*] eigentl. v. d. ganzen Schöpfung wie 8, 7: hier bloss vom Himmel (wie 8, 4. 102, 26), weil der Himmel nur von sich selbst zeugen kann. Der Ausdruck, von einem menschl. Künstler entlehnt (s. zu 8, 4), ist ganz den bibl. Begriffen von d. Schöpfung u. Welt gemäss (im Ggsatz mit d. heidnischen), u. bezeichnet den Himmel als ein mit Überlegung, Liebe u. Sorgfalt ausgearbeitetes wunderbares Kunstwerk, das,

jemehr man es betrachtet, desto mehr mit Bewunderung des Urhebers erfüllt (Calv.). Insofern heisst es: *das Werk seiner Hände verkündigt die Ausdehnung*] s. v. a. der Himmel offenbart als ein Werk Gottes den Schöpfer (wie wir sagen „das Werk lobt den Meister") vgl. 136, 5ff. Jes. 40, 22f. 42, 5. 44, 24 u. v. a. Diese Offenbarung des Schöpfers durch d. Werk bezieht sich aber nicht bloss auf s. Schöpferkraft, was er damit leisten kann (Vat. Riv. Gei. u. a.), sondern, weil es ein lebendiges Bild u. Abdruck Gottes ist (Calv.), auf s. ganzes Wesen, s. *Herrlichkeit*, wie aus dem 1. Gl. erhellt.

3. Die Personif. des Himmels geht hier über in die des *Tags* u. der *Nacht*, die ihren Nachfolgern die Kunde v. d. Schöpfer u. s. Lob überliefern, wie ein Geschlecht dem andern (דּוֹר לְדוֹר 145, 4); vgl. dies diem docet. Nur dies liegt darin, nicht etwa der schöne Wechsel (successio) der Zeiten, den Is. Flam. Calv. hier sehen. Durch diese Überlieferung erhält d. Verkündigung V. 2 als eine tägl. u. nächtl. wiederholte den Begriff einer unaufhörlichen, nie schweigenden (Riv. Gei. Hgstb.), durch d. ununterbrochene Reihenfolge der Tage u. Nächte eine Kette der Überlieferung, gleichs. einen grossen Reigen des Lobgesangs bildend (Ros.); wobei schon des Parall. wegen Tag mit Tag u. Nacht mit Nacht zusammengestellt ist. Doch hat dies noch einen andern Grund. *Tag* u. *Nacht* sind näml. hier nicht bloss Induction des Begriffs der Zeit, sondern vielm. des Himmels V. 2, der sich hier in den Tag- u. Nachthimmel theilt, deren Anblick ein verschiedener ist, so dass die besondere Predigt des Tages vom folgenden Tag u. die der Nacht von der folgenden Nacht weiter verkündigt wird. Sie zeigen also nicht etwa an was in der Zeit geschieht (Stier nach AE. u. Berleb. Bibel), sondern was jedes an s. Himmel offenbart. Zu verwerfen ist auch die spitzfindige Annahme Hgstb.'s dass Tag u. Nacht erst vom Himmel vernommen haben was sie verkündigen, als dessen Unterherolde. Dasselbe gilt von der Auffassung Hofm.'s, der רקיע zum Subject macht u. יוֹם לְיוֹם *Tag für Tag* u. s. w. nimmt (wie Maur. u. a.), weil die Ununterbrochenheit der Verkündigung erfordere dass der Tag der Nacht u. s. w. überliefere! — יַבִּיעַ] eig. *hervorquellen, sprudeln* lassen, *ergiessen* poet. v. d. Rede des Mundes (die in allen

Sprachen mit einem Strom verglichen wird): nicht bloss von der geifernden, heftigen, sprudelnden, sondern auch v. d. gewöhnlichen, wie die Erzählung der Thaten Gottes 78, 2, die Lehre der Weisheit Spr. 1, 23 u. dgl. (wie הִשִּׁיחַ v. d. prophetischen Rede Mich. 2, 6. 11 u. a.). Daher Stier hier ohne Grund „reiche Fülle womit das Zeugniss allerwärts hervorbricht" findet.

4. Grammatisch können die Worte nur heissen: *es ist keine Rede*, u. *es sind keine Worte, nicht gehört ist ihre Stimme;* oder auch *ohne Rede* u. *ohne Worte, ohne dass gehört wird ihre St.* Das Suff. ם geht V. 5 auf *die Himmel* V. 2, muss also auch hier darauf gehn, u. da im vorherg. V. *Tag* u. *Nacht* stehn, so bestätigt sich daraus dass diese den Tag- u. Nachthimmel repraesentiren. בְּלִי (verschieden von בַּל welches fast nur beim verb. fin. steht) in der Regel nur beim Nomen oder Partic., wie בְּלִי מָשִׁיחַ 2. Sam. 1, 21 nicht gesalbt, so hier בְּלִי נִ֑ nicht gehört Ew. Lehrb. §. 286g (die Accente trennen an beiden Stellen בְּלִי nur dessh. vom Part. weil dies vom folg. Wort angezogen ist). Das wäre, da es nicht eine Zurücknahme des Vorhergesagten sein kann, demnach eine Erläuterung zum vorherg. V. (worauf אֲמָרִים offenbar zurücksieht), um zu erinnern dass die dort dem Tag- u. Nachthimmel zugeschriebene *Rede* nicht eigentlich, von einer wirkl. Sprache u. hörbaren Stimme, zu verstehn sei: aber eine höchst unpoetische platte Bemerkung, womit der Dichter unmögl. seinen Schwung unterbrechen u. wie mit kaltem Wasser begiessen kann; u. doch hat sie auf der andern Seite wieder zu viel Schwung u. Rhythmus als dass man sie mit Olsh. für eine spätere Glosse halten könnte. Den besten Sinn würde die Auffassung bei Luth. Flam. (altern.) Calv. Gei. u. den meisten älteren Ausll. (die auch wol v. d. alten Übersss. gemeint ist) geben: *es gibt keine Sprache, keine Worte worin ihre Stimme nicht gehört würde* (Relativsatz mit Ergänz. von אֲשֶׁר בָּם) d. i. nach der Erkl. von Calv. (der auch fein auf die Verschiedenheit der dritten Verneinungspartikel בְּלִי von den beiden ersten hinweist): diese Verkündigung des Himmels wird in allen Sprachen u. Dialekten der Welt, u. trotz aller Verschiedenheit dieser Sprachen von allen Völkern verstanden. Allein sie ist sprachl. unstatthaft: nicht sowol weil אמר u. דברים nicht eine „Sprache" bedeuten könnten (vgl. Gen. 11, 1), wol aber weil אֹמֶר hier nicht

in anderm Sinn genommen werden darf als im 3. Vers, weil d. Parall. zwischen dem ersten u. zweiten Gl. aufgehoben würde (Hgstb.), vor allem aber weil dann nicht das Part. sondern das Imperf. יִשְׁמַע mit לֹא oder בַּל stehn müste (abgesehn v. d. Relat. u. בָּם oder שָׁם). Daher folgen viele der Fassung von VITRINGA (obss. ss. III, c. 24, 841 ff. wo auch eine Prüfung der übrigen Erklärungen): *es ist keine Rede u. keine Worte deren Laut nicht gehört würde* d. i. verstanden würde (ebenfalls Relativsatz, mit dem Nachdruck auf dem *gehört* = verstanden werden) d. i. sie ist eine laute u. deutliche Verkündigung. So noch Böttcher Del. (deren Stimme unvernehmbar wäre) Hitz. Allein dagegen bleiben in Kraft die beiden schon gegen die vorhergehende Erklär. angeff. Gründe, dass sie den Parall. zerstört u. das Imperf. im Relativsatz erfordern würde; u. dazu kommt noch dass בָּם auf Rede u. Wort gehn würde statt auf d. Himmel (Hgstb.). Es bleibt also nichts übrig als den zuerst aufgeführten aus der grammatischen Fassung sich ergebenden Wortsinn sich gefallen zu lassen: aber als Andeutung dass die V. 2. 3 geschilderte Verkündigung des Himmels eine stumme Rede, ohne Worte u. hörbare Stimme (ein stummer Herold) sei. Der dazu gehörende Ggsatz, dass sie dennoch überall verstanden werde, scheint sich im folg. V. zu finden, wo es heisst dass ihre „Worte" über die ganze Erde ausgehn. So schon FLAM. u. quidam bei Vat. u. Calv.: „quamvis muti sint coeli nec loquendi facultate praediti, tamen alta et canora voce praedicare Dei gloriam" (wie es Calv. gut ausdrückt); u. ohne Ergänzung einer Partikel des Gegensatzes, gradezu als Vordersatz des folg. V. gefast, LUD. DE DIEU: *ohne Rede u. ohne Worte, ohne dass ihre Stimme gehört würde* (non auditâ voce): *ergeht über d. ganze Erde* u. s. w. So jetzt auch Ew. Nur ist dieser Ggsatz mit nichts angedeutet, u. hat gegen sich dass mit dem folg. V. im 2. Gl. eine bes. Wendung zur Sonne u. somit eine neue Strophe beginnt; u. würde jedenf. nur dann statthaft sein wenn (wie ich allerdings für wahrsch. halte) dieses Gl. von dem 5. V. abgelöst u. zum folg. V. gezogen wird. Es wird also gerathener sein den zum Abschluss des Sinns nöthigen pos. Ggsatz aus dem Nachdruck des Satzes selbst, organisch, zu erzeugen: stumm (ohne Worte, unhörbar) u. doch laut genug; ein nur halb ausgedrücktes oxymoron, wie 8, 3 die Ver-

theidigung Gottes aus d. Munde der Säuglinge. So auch Hgstb., der aber zuviel hineinlegt, indem er darin die Kräftigkeit jenes Zeugnisses, das keiner Sprache bedürfe, ausgedrückt findet.

V. 5—7. Umfang dieser Verkündigung: sie geht über die ganze Erde hin, besonders durch die Sonne, die mit rüstiger Kraft von einem Ende des Himmels bis zum andern läuft, u. mit ihren Strahlen alles durchdringt. — בְּכָל־הָאָרֶץ] eig. *auf* der ganzen E., wie in einem ähnl. Satz 8, 2. 10 („wie herrl. ist dein Name auf d. g. E."), hier bei יָצָא *ausgehn, auslaufen,* sich erstrecken = *über* d. g. E. — קָוָּם] hat den Ausll. viel unnöthige Mühe gemacht. קָו ist im Sprachgebr. herrschend eine *Schnur* die ausgespannt wird (נטה): entw. als *Richtschnur* zum Richten u. Gleichmachen (Nivelliren), wie die Setzwage (מִשְׁקֶלֶת Jes. 28, 17) oder das Bleiloth (אֲנָךְ Am. 7, 8) — namentl. zum Behuf des Bauens Zach. 1, 16 u. noch häufiger umgekehrt des Zerstörens (das Gebaute wieder dem Boden gleichmachen) Jes. 34, 11. Klagl. 2, 8. 2. Kön. 21, 13 (vgl. d. Bleiloth Am. 7, 8) —; oder u. hauptsächl. zum Messen, *Messschnur* oder *Messstab* (*καλαμος*) = חֶבֶל Messtrick (vollst. קו מִדָּה Jer. 31, 39 = חֶבֶל מדה Zach. 2, 5). So Hiob 38, 5 über d. Erde, um ihre Ausdehnung (מְמַדֶּיהָ) zu bestimmen, Jer. 31, 39 den Boden zu Anlage oder Erweiterung einer Stadt (met. die dadurch gezogene Gränzlinie, mit יצא u. נָסַב wie sonst גְּבוּל) Hez. 47, 3 (בְּיָדוֹ wie Zach. 2, 5 von חבל) Jes. 34, 17 ein Land um es zum Besitz auszutheilen. So auch hier (mit יצא wie Jer. 31, 39): *ihre* (der Himmel) *Messchnur* (met. = ihr Mass, Ausdehnung, Gebiet) *geht aus auf d. ganzen Erde* d. i. erstreckt sich über die ganze Erde = parall. *ihre Worte bis ans Ende des Erdkreises.* בִּקְצֵה st. קְצֵה עַד wie Spr. 17, 24 vgl. Gen. 11, 4. Richt. 7, 17. 19. 1. Sam. 9, 27. So schon Chald. Aq. (*καλαμον Messstab* in demselben Sinn) Is. Gei. Ros. Hgstb. u. a. And. nehmen nach Kimchi den Himmel als ein nach der Messchnur errichtetes *Gebäude;* And. noch unrichtiger nach AE. קָוָּם als s. *Schrift* („Linien" = Schriftzüge), wie Calv. Cocc.; am unrichtigsten aber haben viele ältere u. neuere Ausll., nach Al. *φθογγος* (u. daraus Röm. 10, 18) Symm. *ἠχος* Vulg. u. Hier. *sonus* Syr. סְבַרְתְּהוֹן *ihre Verkündigung,* dem Wort die ganz fremde Bedeut. *Klang, Ton* beigelegt, die man entw. aus d. urspr. *Schnur* ganz unzulässig durch

die nicht einmal vorkommende Bedeut. *Saite* vermittelt (de Muis Sim. Ges. de W. Stier), oder nach E. Pococke ad port. Mos. 48 ff. aus d. Arab. قوى angebl. = صاح schreien ableitet, oder aus קָוָה wie *τόνος* von *τεινω* = intensio vocis (Ew. Maur.); manche (Olsh. Maur. Ges. Böttch., wie schon einige ältere kathol. Ausll.) wollen sogar קוֹלָם lesen, was schon als Wiederholung des vorherg. קולם unschickl. sein würde; [auch ist fraglich ob d. Verbindung יָצָא קול üblich war: Jer. 30, 19 kann es nicht erweisen. Nach Hitz. soll der Ausdruck קו מליהם *die Schnur ihrer Reden* auf die beiden Parallelglieder vertheilt sein; aber dieser Tropus ist unbelegbar. Seine Beziehung der Suff. auf Tag u. Nacht fällt damit von selbst dahin. — *So weit der Himmel reicht, so weit reicht auch seine Verkündigung;* um des Gedankens willen dass letztere überall hin reicht ist die Ausdehnung des Himmels über die ganze Erde hin hervorgehoben; so begreift u. rechtfertigt sich auch der Parall.]

Im zweiten Halbvers ist nun aus dem Himmel, der bisher als Ganzes betrachtet war, das gröste u. vornehmste aller Gestirne, die Sonne, besonders hervorgehoben, die in den folgg. Versen näher betrachtet wird. Der innere Zusammenhang besteht unstreitig zunächst darin dass die Sonne, als der gröste u. glänzendste Träger u. Abglanz der göttl. Herrlichkeit am Himmel, von dem die übrigen z. Th. erst ihr Licht empfangen (Rud.), gleichsam König u. Regent d. Himmels („dux et princeps et moderator luminum reliquorum" Cic., „siderum coelique rector" Plin.), Anführer des „Himmelsheers" (צְבָא הַשָּׁמַיִם) — dem daher Ven. auch in אהל ein Feldherrnzelt beigeben wollte —, auch Hauptverkündiger derselben ist. Aber es kommt noch ein Zwiefaches hinzu was ihr allein zusteht, u. hier wol ebenfalls ins Auge gefast ist: 1) sie ist das einzige Gestirn welches am Tage Gottes Herrlichkeit verkündigen kann; 2) sie ist dem vergleichungsweise ruhenden Nachthimmel gegenüber das bewegliche, laufende Gestirn, das wie ein ausgesandter Herold oder Bote die Herrlichkeit Gottes tägl. von einem Ende der Welt bis zum andern (V. 7) trägt; u. nur aus dieser Anschauung erklärt sich genügend dass wiederholt die Erstreckung ihrer Verkündigung von einem Ende der Welt bis zum andern (der Erde V. 5, des Himmels V. 7) — die an sich ja ebensogut auch dem Nacht-

himmel zukommt —, u. die Rüstigkeit ihres Laufs V. 6 hervorgehoben wird; vielleicht auch der Gebrauch der Phrase יצא קוֹם, welche dann in einem eigenthüml. Sinn hervortritt: entw. *es geht aus* (erstreckt sich) *ihr Gebiet* über die ganze Erde, oder *es ergeht* (Dan. 9, 23) *ihr Gesetz* (Jes. 28, 10. 13. 17) über d. g. E. (u. מִצְוֹתֵיהֶם = *ihre Gebote*): die Erde als ein dem Himmel unterworfenes Gebiet betrachtet, das die Sonne als sein Bote oder Regent von der ihr von Gott angewiesenen Wohnung aus täglich durchläuft u. mit ihren Strahlen durchdringt (durchwaltet). Da aber die Sonne hier im 3. Gl. plötzl. u. ohne alle Verbindung u. ersichtl. Beziehung genannt wird, u. erst im folg. V. die für d. Zshang nöthige Beschreibung erhält, die in dem *hervortretend aus seinem Schlafgemach* sich eng an das *Zelt* anschliest: so ist offenbar dieses die Einheit des 5. V. störende Gl. mit Flam. u. a. zum folg. V. zu ziehen, der zusammen mit d. 7. V. die nähere Erläuterung des 5. V. liefert, näml. d. Mittel u. die Art wie d. Gebiet oder d. Verkündigung des Himmels sich über d. ganze Erde erstreckt.[1]) Alsdann könnte dieser erste Theil des Ps., statt in zwei Strophen von drei Versen, sich in drei Strophen zu zwei VV. abtheilen: 1) V. 2. 3 die tägl. Verkündigung des Himmels; 2) V. 4. 5 die Art u. Umfang derselben; 3) V. 6. 7 die Sonne inbes. [Allein והוּא, zunächst בהם gegenübertretend, bildet offenbar den Anfang eines neuen Verses, in welchem erst ausschliesl. von der Sonne die Rede ist, während in 5c daneben auch noch etwas über den Himmel ausgesagt ist.] — שָׂם] auch sonst von Errichtung einer Wohnung Num. 24, 21, Gründung der Erde Hiob 34, 13 u. dgl. gebraucht; d. Subj. ist Gott. — Ein *Zelt*] d. i. eine Wohnung wird der Sonne poet. v. Gott angewiesen, sofern sie, wie alle Gestirne, ihre feste Stelle am Himmel hat, von wo sie im folg. V. ihren tägl. Lauf beginnt u. wieder zurückkehrt; ohne Zw. mit bes. Beziehung auf ihren nächtl. Aufenthalt (Geier), vgl. im folg. V. das *Schlafgemach* woraus sie Morgens hervortritt. Ebenso Hab. 3, 11 „Sonne, Mond blieb

[1]) Der 5. V. ohne den letzten Satz ist Röm. 10, 18 angewendet auf d. Verbreitung des Evang. über d. ganze Erde; vermittelt durch d. Begriff der Offenbarung Gottes in d. Schöpfung die über d. ganze Erde geht (also eine allgemeine ist, vgl. Röm. 1, 20), hier Vorbild u. gleichs. Bürgschaft der durch d. Evang. (Calv. der auch AG. 14, 16f. vergleicht).

stehn in ihrer Wohnung (זְבוּל)", u. die מַזָּלוֹת „Herbergen" oder „Häuser" v. d. Sternbildern des Thierkreises als Stationen der Sonne. Dasselbe Bild bei Griechen u. Römern (Hom. Ovid. metam.) u. Ossian (III, 91 Ahlw.). Vgl. Herder Geist d. Hebr. P. I, 78f. (Ros. de W.). — בָּהֶם] kann nur auf die Himmel gehn, wie überh. d. Suff. הֵם u. הֶם V. 4. 5. Ganz falsch de W. Ges. Maur. Hitz. Baur u. Del. unbestimmt oder neutrisch *in iis* (locis), u. relativisch mit ergänztem אשר *in quibus* = *woselbst*, näml. am Ende der Welt, das hier auf eine anschaul. Weise durch die Wohnung der Sonne am Ende des Himmels bezeichnet werde: [das plur. suff. liesse sich zwar zur Noth durch Jes. 30, 6 (מְהֵם) rechtfertigen]; aber unbegreifl. wäre wie קְצֵה חֹבֶל s. v. a. das Ende des *Himmels* oder der Welt sein sollte (denn חבל ist, auch etymol., nur die Erde, ohne den Himmel mit einzuschliessen). Dass am *Horizont* das Ende der Erde u. das Ende des Himmels für die Anschauung zusammentreffen, u. dass das Ende des Himmels auch im Parall. mit dem Ende der Erde vorkommt (Jes. 13, 5. Neh. 1, 9) reicht nicht aus um dies zu rechtfertigen: denn die Sonne hat ihren Ort nirgends anders als am Himmel, u. kann ihn hier, als Repraesentant des Himmels, am wenigsten anderswo haben (Hengstb.). [Dazu kommt dass בקצה תבל, par. בכל-הארץ, nur dazu dient den Begr. der ganzen Erde auszudrücken, so dass die locale Vorstellung des *Endes* der Erde gar nicht so urgirt werden darf, wie es jene Erklärung thut. Dies spricht auch gegen die Vermuthung Ewalds, der — bei richtiger Beziehung des Suff. auf den Himmel — שָׁם st. שֵׁם aussprechen will: „wo die Sonne ein Zelt an ihnen hat" (schon von Böttcher dagegen geltend gemacht).]

6. *Wie ein Bräutigam* u. s. w.] Die Vergleichung ist wol veranlast durch das Zelt V. 5, aus dem sie jeden Morgen wie aus ihrem Schlafgemach hervortritt um ihren Lauf von neuem zu beginnen (oder die Anschauung der Morgensonne hat durch den Begriff des *Morgens* d. Bild des *Schlafgemachs* herbeigeführt). Der Vergleichungspunct ist schwerl. die Schönheit des Bräutigams, noch weniger sein hochzeitl. Schmuck (woran die älteren Ausll. meistens denken); sondern sein frisches Lebens- u. Kraftgefühl, seine Rüstigkeit u. Freudigkeit (de W. Hgstb.); wie auch die zweite Vergleichung mit einem *Helden* bestätigt. Denn es

handelt sich hier zunächst nicht um ihren Glanz, sondern um die Kraft u. *Freudigkeit zu laufen ihre Bahn*, wie dem Bild des Helden mit Rücksicht auf ihren Beruf beigefügt ist. Beide Bilder passen freilich nur auf das männl. Geschlecht das der Sonne im Hebr. wie in den meisten alten Sprachen ihrer Natur nach (als das lichtspendende thätige befruchtende Princip, gegenüber dem Mond u. der Erde als dem empfangenden) zusteht, das leider im Deutschen verloren ist. — חֻפָּה] ist nicht das *Brautbett*, eig. Himmelbett (wie man aus חפף *bedecken* fälschl. schliest), sondern *Gemach*, *Schlafgemach*, insbes. eheliches oder Brautkammer = חֶדֶר Richt. 15, 1. 16, 9, womit es Joel 2, 16 parall.; eig. bedeckter Ort, Zimmer, verwandt u. gleichbedeut. mit קֻבָּה. [Zum 2. Gl. vgl. Richt. 5, 31. — Schnelligkeit als Heldeneigenschaft, vgl. zu 18, 34. Sinn nicht: sie freut sich *auf* das Laufen, sondern: sie freut sich laufend = läuft freudig (Hitz.).]

7. Nicht Beschreibung ihres „weitern Laufs" (de W.), sondern des ganzen Umfangs ihres Laufs: *von einem Ende der Himmel bis zum andern* (entsprechend dem „über die ganze Erde" u. „bis an das Ende des Erdkreises" V. 5, welches hier seine Erkl. u. Erfüllung erhält), u. ihrer alles durchdringenden Gluht. מוֹצָא] das gew. Wort für Aufgang der Sonne erscheint hier in seiner urspr. bildl. Bedeutung *Ausgang*, in Beziehung auf das Heraustreten (יצא) aus d. Schlafgemach V. 6: im Ggsatz mit מָבוֹא *Eingehn* in d. Schlafgemach vom Untergang; wofür hier aber תְּקוּפָה] *Umlauf*, *Ablauf* (v. נקף Jes. 29, 1; הִקִּיף umringen, kreisen), sonst vom Ablauf des Jahrs Ex. 34, 22. 1. Sam. 1, 20, hier vom täglichen der Sonne. — עַל קְצֵה] st. אֶל oder עַד, wie öft., z. B. 23, 2. 48, 11 (vgl. zu 10, 14). — *Nichts ist geborgen vor ihrer Gluht*] bez. sich eigentl. auf ihre alles durchdringende Wärme, Hitze (wovon d. Sonne poet. den Namen חַמָּה *die heisse* hat, im Ggsatz mit d. Mond לְבָנָה *die blasse* Jes. 30, 26): aber wol mit Einschl. des Lichts, vgl. in allen Sprachen dgl. Sprüchwörter dass d. Sonne „alles *sieht* u. *an den Tag bringt*".

Zweiter Theil V. 8—15 das Gesetz u. die Heiligung.

V. 8—11. Preis des Gesetzes im allg.: seine Wahrheit u. Zuverlässigkeit wie s. heilsamen Wirkungen auf d. Seele des

Menschen, weil belehrend den Geist u. erquickend das Herz; daher s. unvergleichlicher Werth. — Die älteren Ausll. haben diese Lobpreisung des Gesetzes — durch ihre Dogmatik unfähig sie auf dem alttest. Standpunct unbefangen zu würdigen — nicht anders zu verdauen gewust als dass sie, wie gewöhnl., die Ausdrücke vom „Gesetz", die ohnehin (bes. תּוֹרָה u. עֵדוּת) etymologisch einer weitergreifenden Auffassung fähig sind, im weitesten Umfang von Gottes Wort u. Offenbarung überh. — Gesetz u. Verheissung oder Evang., A. u. N. T. umfassend —, u. die Praedicate desselben im gesteigertsten geistlichen Sinn nehmen; u. so auch wieder Stier. Calv. hält zwar an d. Bedeut. des Gesetzes fest, schliest aber auch die Verheissungen des Bundes u. die ganze Mos. Lehre mit ein (fasst auch die Praedicate in ihrer umfassendsten Bedeutung); u. beantwortet dann die Frage wie d. Urtheil des Ap. Paulus v. der Unzulänglichkeit des Gesetzes mit diesen hohen Lobsprüchen zu vereinigen sei, dahin: dass hier David nicht von d. blossen Gesetz u. seinen Geboten rede, sondern mit Einschl. des ganzen Gnadenbundes u. seiner Verheissungen, folgl. auch Christi selbst auf den jener Gnadenbund gieng; Paulus aber, der es mit einer verkehrten Deutung des Gesetzes zu thun hatte, nur v. d. blossen Gesetz u. Amt Mosehs für sich, ohne Gnadenverheissung. Hgstb., der der Ausdehnung des Worts תורה auf Lehre überh. (auch bei den meisten Ausll.) mit Recht entgegentritt u. sämmtl. Ausdrücke auf Gesetz u. Gebote beschränkt, erklärt den Abstand zw. beiden Urtheilen daraus dass das hier davon Gesagte auf die im Gnadenstand befindlichen Gläubigen oder Wiedergebornen, also den sog. tertius usus legis der Dogmatiker, gehe, während Paulus es nur mit dem Verh. des Gesetzes zu den „Fleischlichen, unter die Sünde Verkauften" (also Sündenknechten?) zu thun habe. Richtig ist, u. versteht sich von selbst, dass nur der Fromme dem Gesetz Beifall geben u. s. Werth schätzen u. preisen kann: aber, wie der Ap. Paulus Röm. 7 lehrt, ist es auch in dem Frommen nur s. „innerer Mensch" d. i. sein Gewissen das dem Gesetz Beifall gibt (V. 22); während er zugleich mit Schmerz ein anderes „Gesetz in s. Gliedern" d. i. einen entgegengesetzten Trieb (die „in ihm wohnende Sünde" V. 17. 20) in sich findet, der dem als gut erkannten göttl. Gesetz widerstrebt, den Menschen „unter

die Sünde gefangen nimmt", u. zu dem was er nach s. bessern Selbst verurtheilen muss hinreisst (V. 14f. 23f.). Diesen Zwiespalt — den der Ap. aus s. eignen Erfahrung beschreibt u. als einen mit der menschl. Natur verknüpften mit dem Seufzer des Verlangens nach Erlösung trägt (V. 24), u. den nur der geistl. Mensch, also grade der Fromme, nicht der fleischl. als solcher fühlt — kann das Gesetz nicht heilen (vielm. seinen Stachel schärfen V. 8ff.): das ist die Unzulänglichkeit des Gesetzes die der Ap. lehrt, u. wegen deren er ihm keinen absoluten u. immerwährenden Werth, sondern nur einen zeitweiligen erziehenden (als „Zuchtmeister" der Menschheit) in dem Rathschluss Gottes beilegen kann. Und von dieser Unzulänglichkeit weiss unsere Stelle nichts, u. kann noch nichts wissen, weil das Gesetz seinen Dienst damals noch nicht gethan oder vollendet hatte; weil das Gefühl dieser Unzulänglichkeit erst die Wirkung einer tiefern sittlichen Entwickelung an der Hand des Zuchtmeisters war, die den neuen Bund begründet u. vom alten losgerissen hat (das Nähere zu Ps. 26). Doch zeigt sich hier V. 12ff. schon etwas von der Röm. 7 beschriebenen Wirkung des Gesetzes bei d. Dichter, sofern es ihm s. eigne Unzulänglichkeit dem Gesetz Genüge zu thun aufgedeckt zu haben scheint (wie sie auch anderwärts im A. T. u. noch klarer u. entschiedener auftritt). — Die Anordnung dieses Stücks zeigt eine merkwürdige Gliederung u. Ebenmässigkeit des Rhythmus, zugleich mit stufenmässiger Vereinfachung des gemeinsamen rhythmischen Grundschema: welches in allen 4 Versen je zwei Doppelglieder darstellt, wovon jedes wieder aus einem stärkern Glied — das einen variirenden Ausdruck für das Gesetz nebst einem einfachen Eigenschaftswort (im letzten V. dieses allein im Comparativ) enthält — u. einem schwächern — das bloss ein zweites wie ein Echo nachschlagendes aber stets aus zwei Wörtern zsgesetztes Praedicat hinzufügt —, also gleichs. aus einem guten u. schlechten Tacttheil besteht. Die zwei ersten Verse sind in vollkommnem Ebenmass so gegliedert, dass jedes der beiden Doppelglieder zuerst d. Gesetz Jhvhs mit einem Eigenschaftswort aufstellt, u. dann ohne Copula ein zweites, das eine Wirkung auf die Seele des Menschen bezeichnet — gleichförmig aus einem caus. Partic. im st. cstr. mit dem betr. Gegenstand der Einwirkung bestehend (u. zwar je im

ersten Halbv. eine Wirkung auf d. Lebensgefühl, im zweiten auf den Geist aussagend) —, beifügt; der dritte V. ist noch im je ersten Glied (dem guten Tacttheil) den vorhergg. gleichförmig, im zweiten aber wird nur eine dem ersten entsprechende Eigenschaft des Gesetzes ausgesagt: der vierte V. endlich, der den Abschnitt mit der Folgerung seines alles übertreffenden Werths abschliest, beginnt sofort mit einem Eigenschaftswort, als Appos. zu dem nächstvorherg. Ausdruck des Gesetzes, im Comparativverh. (mit מִן) zu dem verglichenen Gut, dem dann im schwachen Tactth. ein variirender Ausdruck dafür nachschlägt.

8. תּוֹרַת י׳] eig. *Unterweisung, Lehre* überh., hier aber — wie aus d. folgg. parall. Ausdrücken erhellt — nach herrschendem Sprachgebr. *Gesetz* (s. zu 1, 2). — תְּמִימָה] gew. *vollkommen* d. i. ohne Mängel u. Irrthum, im Ggsatz mit der Mangelhaftigkeit u. Trüglichkeit menschl. Meinens u. Setzens; u. in der weitern Fassung v. תּוֹרָה nach manchen bes. älteren Ausll. zugleich pos. *vollständig*, d. i. ausreichend zum Unterricht in allem was zur Weisheit u. Seligkeit zu wissen nöthig (Geier). Allein diese Bedeut. hat d. Wort nur im phys. Sinn: im sittl. heisst es nur *redlich* = aufrichtig u. wahrhaftig (s. zu 15, 2. 18, 31. 33); hier vom Gesetz Gottes s. v. a. parall. נֶאֱמָנָה *zuverlässig* u. V. 9 בָּרָה *lauter* V. 10 *rein*, wie 18, 31 vom Weg Gottes (parall. reines d. i. zuverlässiges Wort Gottes) u. Deut. 32, 4 v. Thun Gottes; näml. sofern es nur das Beste der Menschen will u. ein sicherer Führer zum Heil ist, wie das folg. Praed. aussagt; vgl. zu 25, 8. — מְשִׁיבַת נָפֶשׁ] nicht *bekehrend die Seele* (wie manche ält. Ausll. u. wieder Stier), sondern *erquickend die Seele*, oder nach der gramm. Form (st. constr. des Part. wie eines Subst. Ges. §. 135) *Seelen-erquickend*. הֵשִׁיב u. שׁוֹבֵב *zurückführen, wiederherstellen*, mit נֶפֶשׁ = *Leben* u. Lebensgefühl, Lebenskraft, hat im Sprachgebr. nur Bez. auf das Lebensgefühl oder Befinden, nicht auf d. sittl. Beschaffenheit: eig. *die* (in dem Ermatteten, Trauernden u. s. w. gleichsam entflohene oder unterdrückte) *Lebenskraft zurückführen = erquicken, restaurare*, wie 23, 3. 35, 17. Hiob 33, 30. Klgl. 1, 11. 16. Ruth 4, 15; Caus. von שׁוּב mit נפשׁ oder רוּחַ Richt. 15, 19. 1. Sam. 30, 12. Vgl. zu 13, 4. — עֵדוּת] gangb. Ausdruck für das Mos. Gesetz im Pent., eig. *Zeugniss*, sofern es Gottes

Willen insbesond. gegen die Sünde bezeugt; so auch עֵדָה oft Ps. 119. — פֶּתִי] *der Einfältige* ist nicht der Thor oder Alberne (Luther), aber auch nicht grade d. natürl. Mensch überh. in s. Unwissenheit u. Blindheit ohne das göttl. Gesetz (wie die meisten ält. Ausll.), u. noch weniger ein allen Gläubigen (also schon von Gott gelehrten) gemeins. u. eigenthüml. Praedicat im Ggsatz gegen die Thoren (Hgstb.): sondern eine bestimmte Classe u. Stufe der „natürlichen" Menschheit, der noch unwissende d. i. der Weisheit ermangelnde, dah. der Verführung aber auch der göttl. Belehrung noch offen stehende [2]) Theil der Menschen (vgl. zu לְצִים 1, 1); also ungefär dieselbe wie die „blinden", „tauben", „geistesirren" u. s. w. die Jes. 29, 18. 24 (vgl. V. 14) 32, 3. 4 belehrt u. gerettet werden, u. die einfältigen u. „unmündigen" an die sich d. Evang. wendet (Matth. 11, 25. 1. Kor. 1, 27 ff.), die den „zu einem Schüler Gottes erforderl. Kindessinn" (Calv.) noch nicht verloren haben wie die Weisen der Welt. Demnach מַחְכִּימַת פ׳] nicht nur *belehrend den E.* (de W.), sondern *weise machend:* denn Weisheit ist grade das was ihm fehlt.

9. יְשָׁרִים] in demselben Sinn wie תְּמִים V. 8 (vgl. d. häuf. Formel תָּם וְיָשָׁר). Ebenso das parall. בָּרָה] *lauter*, wie V. 10 טהורה *rein* d. i. redlich, wahrhaft, wie 12, 7. 18, 31 vom Wort Gottes, vgl. אֱמֶת parall. zu טהורה V. 10 (s. zu תמימה V. 8) *Augen-erleuchtend*] oder *hell machend*, v. d. geistigen Augen = Verstand, wie 119, 18 „öffne m. Augen dass ich erblicke die Wunder deines Gesetzes": also *erleuchten* im gew. in allen Sprachen gangb. Sinn = den Geist mit heller Erkenntniss erfüllen, הֵאִיר wie 119, 130 parall. „verständig machen die Einfältigen", vgl. 2. Kor. 4, 6. Eph. 1, 18; grade wie d. Gesetz

---

[2]) Davon hat er auch den Namen: von פתה *offen* sein, näml. für jeden Eindruck, insbes. für Beschwätzung u. Verführung; im Ggsatz mit dem schon in sich geschlossenen festgewordenen ausgebildeten Menschen. Im Sprachgebr. ist d. Wort auf diese Stufe des unmündigen unausgebildeten Menschen beschränkt, u. darf daher nicht auf Offenheit u. Empfänglichk. überh., die auch der schon ausgebildete Fromme u. Weise zu weiterm Fortschritt behalten muss, ausgedehnt werden, wie Stier zu thun scheint, aber thatsächl. noch entschiedener Hengstb., der doch diese Bedeut. bei Stier zurückweist.

u. Wort Gottes ein *Licht* u. *Leuchte* = Belehrung heisst 119, 105. Spr. 6, 23. Jes. 51, 4. Dies bestätigt sich auch durch den rhythm. Bau dieser beiden Verse, wornach, wie „herzerfreuend" dem „seelerquickend" V. 8; so „augenerleuchtend" dem „weisemachend den Einfältigen" entspricht (s. oben zu V. 8 ff.). Es ist daher unbegreifl. dass die meisten neueren Ausll. (auch Hgstb. u. Hitz.) sich durch die Anal. von 13, 4 haben verleiten lassen die Phrase in dem dortigen Sinn erquicken, also = מְשִׁיבַת נ׳ V. 8, zu nehmen.

10. *Die Furcht Jhvhs*] steht hier unter lauter Ausdrücken für das Gesetz Gottes: einesth. als Zweck des Gesetzes, welches Mittel u. Anleitung Gott auf die rechte Art zu fürchten ist (Deut. 17, 19. 2. Kön. 17, 28), anderuth. als Grundlage aller Gesetzeserfüllung u. Rechtschaffenheit, wie aller Weisheit (Spr. 1, 7. 8, 13. 9, 10. 15, 33. 16, 6. Hiob 28, 28): daher Wechselbegriff mit Weisheit u. dgl. (Spr. 1, 29. 2, 5) u. Gesetz (Jes. 29, 13); oder viell. gradezu meton. objectiv geworden = Lehre oder Übung der F. G. = Religion (Jes. 29, 13), wie man gew. annimmt [u. wofür das Praedic. spricht]. — *Rein*] wie *lauter* V. 9, s. zu V. 8. 9. — עוֹמֶדֶת לָעַד] *ewig bestehend* entsprechend dem נֶאֱמָנָה V. 8 d. i. unvergänglich in s. Bestand u. unveränderlich in s. Wesen, ein häuf. Beiwort göttlicher Güter u. Eigenschaften (33, 11. 111, 3. 10. 112, 3), im Ggsatz mit d. Wechsel der menschlichen Dinge. — מִשְׁפְּטִים] hier Rechtssprüche, Gesetze wie oft Ps. 119; auch Ex. 21, 1. 24, 3 u. s. w.

11. Schluss: daher unvergleichlicher Werth des göttl. Gesetzes, poet. veranschaulicht durch Vergleichung mit den höchsten sinnlichen Gütern wonach die Menschen streben: *Gold*, als das seltenste u. daher kostbarste u. gesuchteste Gut, Symbol des theuersten Besitzthums u. Ggstand des eifrigsten Ringens (נֶחְמָד) der Menschen; *Honig*, als das Süsseste, Symbol des angenehmsten Genusses (Stier). Erstere Vergleichung in demselben Sinn (nebst *Perlen* u. *Edelsteinen*) auch 119, 72. 127 u. häufig v. d. Weisheit Spr. 2, 4. 3, 14 f. 8, 10 f. 19. 16, 16. 22, 1. Hiob 28, 15 ff.; letztere auch 119, 103 u. v. d. Weisheit Spr. 24, 13. — הַנֶּחְמָדִים] Appos. zunächst zu מִשְׁפְּטֵי י׳, aber dem Sinn nach zu allen vorhergg. Wörtern für d. Gesetz. Zur Form der Appos. mit dem Artikel vgl. 18, 33. 48. 49, 7.

V. 12—14. Anwendung des Dichters auf sich selbst: Zeugniss dass auch er diesen Segen erfahren, nebst der Bitte ihm denselben auch ferner zu erhalten, durch Vergebung seiner Schwachheitssünden, u. Bewahrung vor Frevel.

12. Die Erfahrung die der Dichter von sich bezeugt begreift die beiderlei im Vorherg. hervorgehobenen Wirkungen des Gesetzes: 1) *Erleuchtung* d. i. Belehrung, Mahnung u. Warnung durch s. Vorschrift; 2) *Lohn* d. i. Befriedigung, Beseligung durch ihre Befolgung. Dass hierin keine Lohnsucht liege, bedarf keiner Erörterung, so wenig als d. Wort *Lohn,* bei dem die dogmatische Pedanterie immer auffährt, weil es nicht in ihre enge Heilstheorie passt, die aber vor allen sich mit d. Sprüchen des N. T. auseinanderzusetzen hätte. — *Dein Knecht*] gangb. ehrerbietige Umschr. der Person = *ich,* hier vor Gott wie V. 14. 27, 9 u. a. — נִזְהָר] (part. Niph.) eig. *erleuchtet* überh., im Sprachgebr. insbes. neg. *sich warnen lassen;* vgl. Hez. 33, 4 ff. — עֵקֶב] eig. das *Ende,* der Ausgang, die Folgen eines Thuns, dah. die *Vergeltung,* hier *Lohn* wie Spr. 22, 4 = λοισθηία.

13. Diesem Lohn tritt aber in den Sünden des Menschen ein Hinderniss entgegen, das d. Dichter stärker als gew. fühlt: daher zunächst die Bitte ihm seine zahllosen z. Th. unbewusten Schwachheitssünden zu vergeben. שְׁגִיאוֹת] (nur hier) sind Fehltritte aus Unbedachtsamkeit, im Gesetz שְׁגָגָה genannt (חטא בִּשְׁ׳), die durch Opfer gesühnt u. vergeben wurden s. Lev. 4. 5. Num. 15, 22 ff.; im Ggsatz mit vorsätzlichen (Bosheitssünden), die בְּיָד רָמָה geschahen, u. nicht sühnbar waren Num. 15, 30 f. — Jene sind natürl. z. Th. נִסְתָּרוֹת] *verborgen* = נֶעְלָם Lev. 4, 13. 5, 2 ff. (vgl. עֲלֻמֵנוּ 90, 8 u. תַּעֲלֻמוֹת לֵב 44, 22), nicht nur vor den Menschen, sondern auch vor d. Subj. selbst (מִמֶּנּוּ Lev. 5, 2 ff.) d. i. unerkannt, weil unbewust. Sobald man sie gewahr wurde (ידע) u. das Gewissen sich beschwert fühlte, trat eben d. Fall des Sündopfers ein. Darauf geht auch d. Frage *wer merkt sie?* (dem Sinn nach st. neg.: sie sind unbemerkt = parall. נסתר): wol Ausruf der Klage über das unübersehbare dunkle Heer der unbemerkten verborgenen Sünden (Calv.), [vielmehr: die Unfähigkeit des Menschen sie zu bemerken u. sich davon rein zu halten als Motiv für die folgende Bitte um Vergebung]. = נַקֵּנִי] nicht *mache mich rein* d. i. befreie mich

von ihnen (Stier), sondern *erkläre mich rein, sprich mich los.* Denn d. Wort steht nur von einem rechtl. Urtheil über die Reinheit oder Unschuld u. seinen Folgen, also Lossprechung von Schuld u. Strafe: im Piel act. für rein d. i. unschuldig halten, erklären, dah. als solchen behandeln = die Schuld u. Strafe erlassen, vergeben (im gerichtl. Sinn, wie justificare nach protest. Auffassung); im Niph. pass. dafür gehalten u. s. w. = losgesprochen werden (s. zu V. 14). — Die Augsb. Conf. Art. 11 braucht diese Stelle in ihrer Erklärung gegen den rohen realistischen Misbrauch bei der kathol. Ohrenbeichte, wogegen s. Calv.

14. זֵדִים] (partic. Form wie גֵּר, לֵץ u. ausser Spr. 21, 24 nur im Plur. gebr.) sind gew. *übermüthige Frevler*, Bedrücker u. Verfolger der Schwächern, namentl. des Isr. Volks 86, 14. Jes. 13, 11 (parall. עָרִיצִים) Mal. 3, 15. 19, u. der Frommen 119, 21. 51. 69. 78. 85. 122. Hiernach würde die Bitte um *Bewahrung vor Übermüthigen*, eine Bitte um Schutz gegen den Druck solcher Frevler (Tyrannen) enthalten, vgl. das folg. „sie mögen nicht herrschen über mich" (so früher de W. u. wieder Köst. Olsh.). Allein der Nachsatz u. der Zshang mit d. Vorherg. beweist [?] dass hier von sittlicher Bewahrung die Rede sein muss, also Bewahrung vor ihrer sittlichen Gewalt. Von dieser steht מָשַׁל auch Gen. 4, 7 (Herr werden über die Versuchung der Sünde) u. שָׁלַט 119, 133 (Herrschen des Unrechts über den Menschen), vgl. Röm. 6, 14 ff. u. v. dgl. Das Verb. זוד (im Kal u. bes. Hiph.) u. seine Nominalbildungen (concr. זָד abstr. זָדוֹן) ist aber grade das Wort welches seinem eig. Begriff nach die Sünden die Num. 15, 30 (als בְּיָד רָמָה geschehen) den Ggsatz zu den Sünden um deren Vergebung er im vorh. V. gebeten (שְׁגִגָה) bilden — die vorsätzlichen oder Bosheitssünden, Frevel — in ihrer Quelle bezeichnet. Eig. *sieden, überwallen*, von übersprudelnder ihre *Schranken überschreitender* Aufwallung u. Leidenschaft (vgl. יבר, פחז); dah. bildl. von Überhebung u. Vermessenheit des eitlen seine Schranken verkennenden Herzens: zunächst gegen Gott: die nicht auf Gott u. s. Wort, sondern nur auf die Eingebungen des eignen Herzens hört, wie הַזִּיד Deut. 17, 13. 18, 20 von falschen Propheten die nicht aus Eingebung des göttl. Geistes sondern des eignen Ge-

lüstens (מִלְּבָם) weissagten (= בְּזָדוֹן Deut. 17, 12. 18, 22), u. v. prakt. Ungehorsam, Widersetzlichkeit gegen Gott Deut. 1, 43. Jer. 50, 29. Neh. 9, 16. 29 = parall. לֹא שָׁמַע, מָרָה, הִקְשָׁה עָרְפָּם; sodann von Vermessenheit, Dünkel überh. u. gegen die Menschen (1. Sam. 17, 28), bes. Übermuth, Hochmuth (so זָדוֹן öft. in d. Sprüchen), u. den daraus u. aus Verachtung Gottes u. göttlicher Gesetze fliessenden Freveln, wie זוּד u. הֵזִיד Ex. 21, 14. 18, 11. Neh. 9, 10 u. זֵדִים in den obigen Stellen. Diese sind also dieselben die sonst לֵצִים heissen (vgl. 119, 51 הֱלִיצוּנִי), von denen sie sich nur etymol. insofern leicht unterscheiden als in זדים die Grundquelle, d. Überhebung des eignen Ichs oder des Fleisches (זדון), in לצים die daraus hervorgehende Frivolität oder Leichtfertigk. womit d. Mensch alles ausser sich zu s. Spiel u. Spott macht, bezeichnet ist (s. zu 1, 1). Der Ausdr. בְּיָד רָמָה dagegen bezeichnet die den Vorsatz bezeugende offene Gewalt oder Gewaltthätigkeit womit sie geschehen (vgl. Ex. 14, 8. Num. 33, 3. Deut. 32, 27), die aber auch wieder mit dem Hochmuth (רוּם לֵב) zusammenhängt. So würde demnach die Bitte den Gegensatz oder das Correlat zu der vorherg. um Vergebung der unwissentl. Schwachheitssünden bilden: Bewahrung vor solchen Freveln die nicht vergeben werden können u. gänzl. v. d. Gnade Gottes ausschliessen, die sich durch גַּם *auch* als nothw. Ergänzung an jene (zunächst das 2. Gl., auch mit מִן) anschliest. Man erwartet demgemäss bei חשׂך vielm. ein abstr. (Frevel), wie Gen. 20, 6. 1. Sam. 25, 39. 2. Kön. 5, 20. Daher wollen viele (auch Del. u. Hitz.) זדים gradezu als abstr. oder neutr. nehmen (wie schon Kimchi); aber solcher Gebrauch des Worts ist nicht nachzuweisen. [Die Auskunft Hgstb.'s, es seien die Frevel als *Tyrannen* personificirt die „den Knecht Gottes in ihre unwürdige Knechtschaft zu bringen suchen", ist gezwungen; der Ausdruck des Gedankens wäre dann sehr unklar u. misverständl. Hupf. erklärt desshalb: bewahre mich vor der ansteckenden Gemeinschaft u. Verführung der Übermüthigen; ähnl. auch Ew. Allein dazu passt die zweite Bitte „nicht mögen sie herrschen über mich" nicht. Darum ist zu der zuerst angeführten Erklärung zurückzukehren. Auf die Bitte um Sündenvergebung folgt die *um den Erweis der göttlichen Gnade* durch Bewahrung vor der Gewalt der Übermüthigen (חשׂך wie 78, 50. Hiob 33, 18). Der

Nachsatz aber setzt voraus dass auch der Fromme, wenn er der Gewalt der Übermüthigen preisgegeben ist, leicht zu Vergehungen, zu Zorn, Rache, dem Ergreifen schlechter Mittel in der Gegenwehr u. dgl. fortgerissen wird. Diese Erklärung bestätigt sich durch die Parallele 119, 134 vgl. auch V. 69. 78. 110.] — Mit *dann* wird im 2. Halbv. die Wirkung der Erfüllung der Bitte eingeführt: pos. Redlichkeit, neg. Schuldlosigkeit, Freiheit von schwerem Verbrechen. אֵיתָם] (paus. st. אֵיתֵם) st. אֶתֵּם intr. Futurform v. תמם Ges. §. 67. A. 3, mit incorr. Anwendung des Vocalbuchst. (scriptio plena) wie תֵּיעָשֶׂה Ex. 25, 31. Das Wort bezeichnet die Bewahrung der Eigenschaft des תָּמִים oder תֹּם וְיֹשֶׁר: *Redlichkeit, Rechtschaffenheit,* die die Grundlage aller anderen Tugenden u. Bedingung der göttl. Gnade u. Gemeinschaft (s. zu 15, 2), u. wol mit Schwachheitssünden V. 13, aber nicht mit Frevel verträgl. ist. — Das folg. *und bin schuldlos von grossem Verbrechen*] sagt demnach dasselbe negativ was איתם positiv. נִקֵּיתִי] Niph. nicht *rein,* unschuldig *sein* (Ges. de W.), oder unsch. *gemacht werden* u. *bleiben* (Hgstb.), sondern stets pass. des Pi. (lossprechen v. d. Schuld u. Strafe); eig. *losgesprochen sein,* u. erst in Folge eines solchen richterl. Urtheils *frei sein von Schuld u. Strafe* (vgl. Num. 5, 28 wo die טָהוֹרָה durch d. Urtheil נִקְּתָה wird, ebenso d. Mann V. 31): denn das Wort hat stets Beziehung auf Schuld u. Strafe vor Gott oder Menschen (s. zu V. 13), wie auch das Adj. נָקִי: nicht *mundus* (טהור) sondern *insons, immunis.* Hier in Bez. auf ein bloss gedachtes (hypoth.) Urtheil Gottes. — פֶּשַׁע] ist eigentl. *Treubruch, Abfall* (בְּ פָּשַׁע = فسق, s. Schult. zu Spr. 18, 19.

V. 14. בֶּן mit sog. Munach vicarius (d. i. der die Stelle eines Tiphcha vertritt, wie auch in Prosa häufig bei schwacher rhythmischer u. logischer Kraft): aber in cod. 2 Erf. bei JHM. u. nach S. Norzi in correcten Hdss. überh. besser Tiphcha. Allein auch dieses reicht hier nicht aus: denn hier ist d. erste Halbvers zu Ende, u. mit אָז beginnt der zweite (die Folgen der Bitte), wie auch sämmtl. Ausll. u. Übersss. thatsächl. annehmen (auch Hgstb. ohne ein Wort über die falsche Acc. zu bemerken): folgl. müste hier der gröste Einschnitt des V. stehn; u. zwar, da Athnach auf איתם erforderlich ist, Merca-Mahpach, der auch wahrsch. hier urspr. gestanden hat (wie ed. Mai. wirkl. hat). Er wird oft in Hdss. bloss Merca geschrieben (s. m. Progr. de antt. acc. scriptoribus I, 16. II, 14), welches dann leicht in Munach verderbt werden konnte.

Rosenm. zu 25, 7, s. v. a. בגד בְּ), bes. gegen Gott u. den Bund mit Gott u. Menschen der d. Grundlage der Gesellschaft ist (Engl. felony, Friedensbruch), also *Verbrechen, Frevel* (wie sie aus זָדוֹן fliessen) gegenüber den שגיאות V. 13 u. חטאת, s. zu 25, 7; aber öft. abgeschwächt in d. allg. Begriff der Sünde (wie 32, 1. 5. 39, 9. 51, 3. 5. 65, 4. Hiob 14, 17), dah. wol hier beigesetzt *grosses* V., um den eig. Begriff auszudrücken; oder רַב *viel* V. (Calv.). [Der starke Ausdruck ist ganz an seiner Stelle als Bezeichnung der Sünden vor denen der Betende behütet sein möchte.]

15. Schluss: Bitte um gnädige Aufnahme seines Lieds u. insbes. seines Gebets. Die *Worte meines Mundes* u. d. *Dichten meines Herzens*] (vgl. 5, 2. 49, 4) sind eben das vorherg. Lied überhaupt u. d. Gebet V. 13f. insbes. הֶגְיוֹן st. constr. von הֶגְיוֹן mit Auswerfung der Verdoppelung vor blossem Halbvocal u. ־ֶ st. ־ַ wegen des Hauchb., wie חֶזְיוֹן u. dgl. — יִהְיוּ לְרָצוֹן] *sie seien wohlgefällig*, gangb. Formel von der gnädigen Annahme eines Opfers von Seiten Gottes, d. i. dass es vermöge seiner subj. u. obj. Beschaffenh. angenehm (*gratum acceptumque*) war u. den Geber angenehm machte (Lev. 1, 3. 4. 19, 5. 22, 19ff. 23, 11. Jes. 56, 7. 60, 7). Hier vom Gebet, welches dem Opfer gleichsteht u. ein geistiges Opfer ist (Hgstb.). vgl. 141, 2. Ganz falsch sieht Clauss (wie Calv.) darin eine Bitte „alle s. Gedanken u. Worte" gottwohlgefällig zu machen, d. i. um vollendete innere Heiligung neben der äussern V. 14. — לְפָנֶיךָ] zu wiederholen יִהְיוּ: *sie seien vor deinem Angesicht* d. i. mögen vor dich gelassen werden (18, 7 vgl. zu 11, 7), oder vor d. A. stehn (141, 2), = יהיו לרצון (Gei. JHM. Ges.); oder auch zur Ergänzung der erstern Formel (wie Ex. 28, 38. Lev. 1, 3), hier in beide Glieder vertheilt.

Psalm XX.

Segenswünsche an und für den König.

1. [Dem Meister, ein Gesang von David.]
2. Es antworte dir Jhvh am Tage der Noth,
   es erhöhe dich der Name des Gottes Jakobs.
3. Er sende deine Hülfe vom Heiligthum,
   und vom Zion stütze er dich.

4. Er gedenke all deiner Speisopfer,
   und dein Brandopfer sei ihm fett. (Selah.)
5. Er gebe dir nach deinem Herzen,
   und deinen ganzen Anschlag erfüll' er.

6. Mögen wir jubeln über deine Hülfe (Sieg),
   und im Namen unsres Gottes das Panier schwingen.
   Es erfülle Jhvh alle deine Bitten.

7. Nun weiss ich dass Jhvh seinem Gesalbten geholfen hat,
   er wird ihm antworten von seinen heiligen Himmeln,
   durch die Machtthaten seiner hülfreichen Rechten.

8. Diese (vertrauen) auf Wagen, und jene auf Rosse:
   und wir nennen (rufen an) den Namen Jhvhs unsres Gottes.
9. Sie sanken in die Kniee und fielen:
   und wir stunden und hielten uns aufrecht.

10. Jhvh hilf dem König!
    Er antworte uns am Tag unsres Rufens.

Das Volk (oder der Dichter im Namen des Volks) ruft dem König seinen Glückwunsch zu: dass ihn Gott in jeder Noth schützen u. unterstützen, u. gnädig alle seine Wünsche u. Anschläge erfüllen möge; in der Zuversicht dass Gott seinem Gesalbten helfen u. grosse Thaten für ihn thun werde, so gewiss die Feinde mit dem Vertrauen auf ihre Kriegsmacht zu Schanden geworden u. unterlegen sind, sie aber (d. Volk Gottes) in dem Namen ihres Gottes, den sie angerufen, immer obgesiegt haben. — Zwei Theile: der Zuruf des Glückwunsches V. 2—6, u. die Zuversicht auf seine Erhörung V. 7—10. In jedem lassen sich wieder drei kleinere Strophen unterscheiden. Im ersten V. 2. 3 der Wunsch der göttl. Hülfe neg., V. 4. 5 der Erfüllung aller seiner Wünsche (pos.): jene durch d. Erhörung in der Noth, diese durch d. gnädige Annahme seiner Opfer (Gnadenstand) eingeleitet; abschliessend V. 6 mit einer dritten

beides (den Sieg u. die Erfüllung seiner Wünsche) zusammenfassenden dreigliedrigen Strophe. Der zweite Th. beginnt wie jener geschlossen hatte, mit einem dreigliedrigen V., der d. Überzeugung von der göttl. Hülfe u. Erhörung ausdrückt; dann V. 8. 9 die Begründung aus d. Erfahrung die sie im Ggsatz mit anderen Völkern v. d. Erfolg ihrer beiderseitigen Mittel gemacht haben, u. schliest V. 10 mit einer dem Inhalt der Überzeugung V. 7 entsprechenden Bitte. — Also rhythm. wohlgegliederte Anlage, worin aber Selah V. 4 keine Abth. macht. Von einfallenden Chören oder Wechselreden zw. Volk u. König, die neuere Ausll. (auch noch Ew. u. Olsh.) annehmen, keine Spur.

Als Veranlassung des Ps. nimmt man allg. den Auszug des Königs in den Krieg an, viell. zu den Opfern V. 4 gesungen, die bei dieser Gelegenheit gebracht worden; u. selbst de W. findet das im Inh. des Ps. klar angezeigt. Allein ich kann von dieser Situation keine einzige bestimmte Spur, keinen „individuellen Zug" finden (wie auch Hengstb. bemerkt): es sind, wie vorhin nachgewiesen, allgem. Wünsche göttlicher Hülfe u. Gnade, wie sie sich eher zu einem Regierungsantritt als zu einem Auszug in d. Krieg eignen (vgl. d. ähnl. folg. Ps.). Für diesen spricht auch die Hinweisung V. 8 f. auf angebl. Feinde nicht: vielm. findet sich dort ein Ggsatz gegen andere Völker überh. u. eine allgem. Erfahrung, was sowol gegen einen bestimmten Feind als einen erst gehofften Sieg darüber spricht; dah. denn manche Ausll. V. 7 ff. auf die Zeit nach d. Sieg verlegen!

Die Davidische Abfassung kommt hier mit d. Inhalt des Ps. ins Gedränge, sofern dieser auf den König geht, also Dav. sich selbst d. Glückwunsch dargebracht haben müste. Daher haben ihn schon d. Rabb. u. ältere Ausll. einem unbekannten Sänger beigelegt, And. als Formular eines Gebets für d. Obrigkeit überh. betrachtet (Calv. Luth. Gei.), And. auf Christus u. d. streitende Kirche bezogen (JHM. u. a.). So auch wieder Hgstb., der beides vereinigt: 1) v. David im Namen des Volks auf den König überh., ein Formular zu Gebeten in feindl. Bedrängniss u. zum Opfer; 2) zugleich auf Christus u. s. Reich, worin d. Davidische gipfelt: Verlangen u. Hoffnung der Kirche auf Sieg!

I. V. 2—6. Zuruf des Volks an den König (in d. 2. Pers. angeredet) mit Anwünschung der göttl. Hülfe u. der Erfüllung aller seiner Wünsche. Die Verba sind sämmtl. als Optative zu nehmen (nicht Futt. wie Hitz.), wie aus dem ganzen Inhalt erhellt, u. der Wechsel mit d. Optativform יְרַנְּנָה V. 6, so wie d. Gebet am Schluss bestätigt. — Das *Antworten* (wie V. 7. 10) = Erhören (welches ein Rufen voraussetzt vgl. 3, 5. 4, 2. 17, 6) bildet d. Einleitung zu d. folg. Rettung u. Hülfe. —

Am Tage der Noth] allg. poet. Formel = *in der Noth*, wie 18, 19. 27, 5. 50, 15 u. unten V. 10 „am Tage unsres Rufens“ = „bei meinem Rufen“ 4, 2. 4. — שִׂגַּב] *erhöhen*, auf einen hohen sichern Ort (מִשְׂגָּב) stellen, gangb. Bild der Rettung u. des Schutzes 59, 2. 69, 30. 91, 14 u. a., s. zu 18, 3. — *Name Gottes*] s. zu 5, 12. 8, 2. 9, 11. — *Jakob*] poet. st. Israel 24, 6. 147, 19. Jes. 44, 2.

3. *Aus d. Heiligthum*] d. i. dem Sitz Gottes, woher alle Hülfe kömmt, s. zu 14, 7; hier nach d. parall. *Zion* d. irdische Sitz wie 3, 5. 14, 7: aber V. 7 v. himmlischen in gleichem Sinn, frei wechselnd, s. zu 11, 4; u. über d. Verh. beider Calv. zu V. 7.

V. 4. 5. Positiver Glückwunsch: dass Gott ihm gnädig sein u. alles was sein Herz wünscht gewähren möge. V. 4 ist d. Einleitung oder Bedingung zu d. Erfolg V. 5, wie d. Erhören V. 2 zu d. folg. — *Er gedenke*] setzt die gnädige Annahme (רצה, הִיה לְרָצוֹן s. zu 19, 15) voraus, u. fügt dazu den Erfolg dass er sie sowie den Geber in gutem Andenken behalte, oder seiner in Gnaden (לְטוֹבָה Neh. 5, 19. 13, 22) gedenke: sofern Opfer (wie Gebete) nach menschl. Anschauungsweise (s. zu 10, 1) den Zweck hatten sich bei Gott ins Andenken zurückzurufen (wie Num. 10, 9 durch d. Trompeten), u. in seiner Gnade zu erhalten. Gibt den Begriff des Gnadenstandes bei Gott, der durch Opfer unterhalten wurde, u. der sich in d. Gewährung seiner Bitten u. Wünsche erweist.

Hgstb. u. Del. finden in זכר nach Kimchi Gei. u. a. eine Beziehung oder Anspielung auf die אַזְכָּרָה, den verbrannten Theil des sog. Speisopfers (d. i. Mehl- oder Fruchtopfers) Lev. 2, 2. 9. 16. Alex. *μνημοσυνον*, nach d. gew. Annahme so genannt weil er vorzugsweise den Geber ins Andenken bei Gott brachte. Allein da dieser Theil des Opfers grade der durch die Beifügung von Weihrauch wohlriechende war, u. eine besondre Beziehung auf d. Weihrauch hatte nach Lev. 24, 7, wo der auf die Schaubrote gelegte (u. angezündete) Weihrauch „dem Brot zur אזכרה u. eine Feuerung dem Jhvh wird“ d. i. das Brot zu einer אזכ׳ u. Feuerung für Jhvh macht; u. da nur in Bez. auf diesen verbrannten Theil das sog. Speisopfer stets eine *Feuerung des Wohlgeruchs für Jhvh* (אִשֶּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ) heisst — welcher Ausdruck auch bei den Brandopfern u. Friedensopfern Lev. 1 — 3 (die nie ohne Zugabe eines Speisopfers gebracht wurden, u. zugleich die einzigen sind

welchen jene Benennung beigelegt wird) nur von dieser Zugabe herrühren kann —: so steht zu vermuthen dass אזכרה vielmehr ihren Wohlgeruch bezeichnet, u. זכר eine Grundbed. duften, riechen hat (wovon die gew. gedenken erst abgeleitet wäre, nach einer gangb. Übertragung des guten u. schlechten Geruchs auf gutes oder schlechtes Gerücht, Andenken, Befinden u. die entsprechende Beschaffenheit selbst, wie in הֵרִיחַ, בּאשׁ u. dgl. in allen Dialekten). Und dafür sprechen auch sonstige Spuren: Jes. 66, 3 מַזְכִּיר לְבֹנָה Weihr. anzünden = מקטיר, Hos. 14, 8 זֵכֶר = Duft (wo „זִכְרוֹ wie der Wein des Libanon“ in Verbind. mit V. 7 „er hat einen Geruch wie der Libanon“ nur auf den Geruch des Weins gehn kann, dagegen „sein Name“ zu bedeutungslos ist); so wie die Anal. von קטר eigentl. *duften*, Pi. u. Hiph. einen *Opferduft machen* d. i. anzünden = θύω eig. *Rauch* machen = anzünden bei Hom. (vgl. θυμος = *fumus*, u. θυμα auch v. unblutigen Opfern), dann erst insbes. Thiere schlachten u. opfern; dah. קְטֹרֶת 66, 15 *Opfer*, als angezündetes, wie 1. Sam. 2, 28 הקטיר ק = opfern (v. Opfern überh.). So schon Kimchi sowol im Comm. יזכר = יָרִיחַ (so auch Vat. Pisc.), als im Lex. (ausf. über alle obigen Stellen), so wie Parchon, Cocc., A. Schultens zu Prov. 10, 7 (aber im Arab. nicht nachweisl.), Simonis; auch Ewald d. Alterth. S. 62.

Speisopfer u. *Brandopfer* sind, da jene (mit wenigen bes. Ausnahmen) nur als Zugabe zu diesen vorkommen, nur in poet. Parall. getrennt, in der That aber zu einem Begriff zu verbinden, der aber wol synekd. den Begriff der Opfer überh. darstellt (Calv.). Man will es speciell von dem vor dem Auszug in d. Krieg gebrachten Opfer verstehn, wie 1. Sam. 13, 9 ff.: allein das vorgesetzte *alle deine* zeigt die Allgemeinheit des Begr. an. — יְדַשְּׁנֶה] (Pielform mit optat. ־ֶה, aus ־ָה, wie an d. 1. Pers. 1. Sam. 28, 15 u. am Imp. Spr. 24, 14 Ges. §. 48, 3 A. Ew. §. 228c. Not.) eig. *er mache fett* (wie 23, 5), Al. πιανατω; hier = *finde fett*, d. h. gut, angenehm, nehme wohlgefällig auf (sofern *fett* ein Lob des Fleisches u. Mahls, folgl. auch des Opfers ist, das auch für Gott grade aus den Fettstücken besteht). [Die Optativendung an d. 3. Pers. wie Jes. 5, 19. Vielleicht ist aber mit Hitz. יְדַשְּׁנֵהוּ oder auch יְדַשְּׁנָהּ (Jes. 26, 5) auszusprechen: *u. dein Brandopfer* (cas. abs.), *er finde es fett.*] Die Rabb. u. einige ält. Ausll. falsch als denom. v. דֶּשֶׁן *Asche: mache sie zu Asche* d. i. verbrenne sie als Zeichen seiner gnädigen Annahme, durch himml. Feuer, wie Lev. 9, 24 u. a.

5. כִּלְבָבֶךָ] wie 1. Sam. 14, 7 parall. אֲשֶׁר בִּלְבָבְךָ d. i. nach d. Wunsch deines Herzens (vgl. 21, 3).

V. 6 bildet durch d. Optativ der 1. Pers. נְרַנְּנָה u. den die beiden vorhergg. Strophen zusammenfassenden Inhalt ein besonderes Schlussglied des 1. Theils. נְרַנְּנָה] Optativform die den Wunsch oder die Bitte enthält, etwas thun zu dürfen oder zu können (Ges. §. 128, 1, b), s. v. a. *gib dass wir jubeln können.* — יְשׁוּעָתֶךָ] *Hülfe* oder bestimmter *Sieg* (vgl. 33, 17) entspricht dem Inhalt v. V. 2 u. 3. — נְדַגֵּל] kann, wenn die LA. richtig ist, nur denom. v. דֶּגֶל *Fahne* sein: also etwa *Fahne schwingen,* wehen lassen, als Freudenbezeugung über d. Sieg. Manche ältere Ausll. u. Ros. *Panier aufrichten,* als Denkmal des Sieges, was aber in dieser Bedeut. nicht vorkommt. Die alten Überss. aber μεγαλυνθησομεθα, *magnificabimur* = נְגַדֵּל, wie 34, 4 (mit לְ) 69, 31; vgl. הִגְדִּיל mit בְּ. Ob sie auch so gelesen, oder die Bedeut. auch in דגל liege u. beide Wörter verwandt seien (wie Ew. u. Hgstb.), s. Ges. thes. — *Erfülle deine Bitten*] wiederholt den Inhalt v. V. 5.

II. V. 7 ff. Ausdruck der Überzeugung, Zuversicht von der göttl. Hülfe, begründet durch d. Erfahrung die sie schon v. d. Erfolg ihrer Anrufung Gottes gemacht haben, im Ggsatz mit andern Völkern die auf ihre irdische Macht vertrauten.

7. Wegen des Sing. יָדַעְתִּי nehmen viele den V. als Antwort des Königs: aber gegen die Analogie u. den Geist des Ps: ebenso die Vermuthung Ros.'s dass es ein Solo in d. Siegsgesang sei, zu dem er (nach Rud.) hier ein vorausgemachtes Formular sieht! Vielm. ist das Volk hier als Einheit, Person, gefasst (so schon Flam.); oder d. Dichter fällt hier persönl. ein. יָדַעְתִּי] Praes. wie 18, 44 = novi; vgl. שָׂנֵאתִי (odi), אהבתי u. s. zu 5, 6. *Nun weiss ich*] die Hoffnung plötzl. gesteigert zur Zuversicht: nicht etwa durch eine eingegangene Siegesnachricht (wie manche geschmacklos annehmen), sondern durch eine innere Eingebung des Glaubens, vgl. 6, 9. 10. Der obj. Grund der Zuversicht scheint aber in dem folg. Erfahrungssatz V. 8. 9 zu liegen. — הוֹשִׁיעַ] entspricht dem יְשׁוּעָה V. 6 u. nimmt es wieder auf, aber hier als Thatsache entw. der Erfahrung oder im Beschluss Gottes, welche die Erhörung verbürgt. יַעֲנֵהוּ] Wiederaufnahme des יַעֲנֶךָ V. 2, aber mit Übergang aus d. Opt. in d.

Fut. — גְּבוּרוֹת] insbes. Grossthaten, Wunder Gottes 106, 2. 150, 2 = δυναμεις des N. T. — *Grossth. des Heils seiner Rechten*] d. i. seiner rettenden helfenden Rechten; gew. umgekehrt = hülfreiche (heilsame) Thaten seiner Rechten: aber gegen die Accente, die יְשַׁע mit יְמִינוֹ näher verbinden (wie richtig Syr.), während der entferntere st. constr. גבורות einen Untereinschnitt annehmen muss: nicht weil der Rebhia hier nur rhythm. ist (de W.), sondern weil d. Hebr. Accentuation überh. nicht mehr als zwei Wörter verbindet.

V. 8f. Der Grundsatz der Hebr. u. aller wahren Frömmigkeit: dass nicht irdische Macht helfe u. den Sieg verleihe, sondern nur Gott allein, dem man daher allein vertrauen müsse. Der Grundsatz allg. ausgesprochen 33, 16f. u. in s. Anwendung Hauptthema der Propheten, bes. Jesajahs. Hier ins Licht gesetzt durch den Ggsatz mit andern Völkern (wahrscheinl. ihren Feinden): sie verliessen sich auf ihre Heeresmacht u. wurden zu Schanden, wir auf unsren Gott u. wurden gerettet. Derselbe Ggsatz 1. Sam. 17, 45. Deut. 32, 30f. Jes. 31, 1—3. וְאֵלֶּה . . . אֵלֶּה] *diese . . . jene* sind nicht verschiedene Subjecte sondern dieselben, die Heiden, als Repraesentanten des praktischen Heidenthums d. i. der fleischl. Gesinnung überh. *Wagen* sind die Kriegswagen der alten Völker, die im höhern Alterthum allein, später neben der eigentl. Reiterei (פָּרָשִׁים) die Grundlage der Kriegsmacht, u. bei manchen die Hauptwaffe bildeten (wie bei d. Ägyptern, den Kanaanitern der Ebene, den Syrern), u. den Israeliten furchtbar. Die *Rosse* daneben sind wol (da die eig. Reiterei durch פרשים bezeichnet zu werden pflegt) die zu den Wagen gehörigen, also die Bestandtheile dieses Begriffs hier nach den Gesetzen des Parall. unter die beiden Glieder vertheilt, wie die Subjecte selbst. בָּרֶכֶב u. s. w.] wird, da sich im 1. Halbv. kein Verb. dazu findet, gew. mit נַזְכִּיר im 2. Halbv. construirt: *jene rühmen sich der Wagen* u. s. w.: allein da הזכיר mit ב׳ sonst nur in Verbind. mit Gott u. dem Namen Gottes steht, so könnte das nur durch Zeugma geschehen, indem man aus jener spec. Formel den allg. Begriff *sich rühmen* herausnähme; was aber um so bedenklicher, da ׳ה הִזְכִּיר בְּשֵׁם (wie sich sogleich zeigen wird) schwerl. „den Namen Jhvhs rühmen oder preisen“ heisst. Es muss also hier ein anderes gangb. Verb.

mit בְּ vorgeschwebt haben, etwa בָּטַח wie Jes. 31, 1: *jene verlassen sich auf Wagen* u. s. w. (wie Is. Luth. Flam. u. a.), oder בָּאָה nach 1. Sam. 17, 45 („du kommst zu mir mit Schwert u. Spiess, ich aber komme zu dir im Namen Jhvhs" u. s. w.): *jene kommen mit W.* (so de Muis Clauss). — הזכיר] eig. *erwähnen, nennen,* insbes. den Namen Gottes (v. זֵכֶר = שֵׁם *Name,* bes. Gottes Ex. 3, 15. Ps. 30, 5. 97, 12. 102, 13. Hos. 12, 6); u. zwar so wie es diesem Namen zukommt, als Act der Verehrung (vgl. zu 16, 4 „ich nehme nicht ihre Namen auf meine Lippen"), um dabei zu schwören, ihn anzurufen, zu loben, zu preisen u. s. w. So in diesem allg. u. umfassenden Sinn (oder bestimmter *anrufen*) Ex. 23, 13 vgl. 24, u. mit בְּ u. בְּשֵׁם (wol nach Anal. von קרא בְּשֵׁם *anrufen*) Jos. 23, 7. Jes. 48, 1 (in beiden Stellen parall. schwören, dienen) Am. 6, 10 u. caus. Ex. 20, 24 („Ort wo ich meinen Namen nennen oder anrufen lassen werde"); bestimmter = *verkündigen, rühmen, preisen* (wie im Arab.) den Namen Gottes 45, 18 (parall. הוֹדָה), die Thaten u. Eigenschaften desselben 71, 16. 77, 12. Jes. 63, 7; absol. Jes. 12, 4 („rühmet dass" u. s. w.) Jer. 4, 16 („verkündiget den Heiden" parall. השמיע). In diesem letztern Sinn nehmen es hier die meisten Neueren: *wir rühmen den Namen Jhvhs* (auch *rühmen uns des N.,* nach Anal. des 1. Halbv., aber gegen Gramm. u. Sprachgebr., wobei man בְּ nach שִׂיחַ בְּ 138, 5 erklären könnte; aber wol besser wegen der Constr. mit בְּשֵׁם nach Anal. obiger Stellen *wir rufen an den Namen Jhvhs.* So schon Theod. (ἐπικαλεσομεθα) u. die Rabb. (Is. mit falscher Anwendung des הזכיר Jes. 66, 3 vom Anzünden des Weihrauchs, wovon zu V. 4, u. Übertr. auf d. Gebet) u. die meisten älteren Ausll., auch dem Zshang am angemessensten. Hgstb. läugnet mit Unrecht die Bedeut. *rühmen, preisen,* die bloss in d. Constr. mit בְּ liegen soll = „vertrauend in d. Ggstand ruhen" (? s. vorhin), u. will nur *erwähnen, gedenken* gelten lassen; was aber den eig. Begriff des Worts u. der Formel nicht ausdrückt.

9. Der Ggsatz des vor. V. fortgesetzt hinsichtl. des Erfolgs den beide von ihrem Vertrauen davongetragen haben. Die Zeitformen sind historische, also von einer schon gemachten Erfahrung: aber hier wol zugleich Bürgschaft für die Zukunft, ohne darum sog. proph. Praett. zu sein, wie sie gew. wegen der

angenommenen Bestimmung des Ps. genommen werden. — בָּרְעוּ וַנִּפָּלוּ] eigentl. *sie knickten zusammen u. fielen*, gangb. Formel (s. zu 17, 13), mit poet. Parall. st. נפלו allein: *fallen* = besiegt werden u. untergehn. Ders. Parall. in d. folg. קַמְנוּ וַנִּתְעוֹדָד] die den Ggsatz zum Fallen bildet: *aufrechtstehn* = unbesiegt bleiben oder siegen, vgl. zu קוּם 1, 5. הִתְעוֹדָד Refl. von עוֹדֵד 146, 9. 147, 6 (v. Gott in Bez. auf die Gedrückten, d. Witwen u. Waisen) *erhalten, unterstützen* (im Gegensatz mit erniedrigen die Ungerechten u. dgl.), also Refl. *sich aufrechthalten, behaupten* (Al. pass. *ἀνωρθώθημεν*), folgl. = קום.[3])

10. Schlussbitte, im Inhalt entsprechend dem V. 7, indem die dort ausgesprochene Zuversicht hier schliessl. zur Bitte zurückkehrt; im 2. Gl. יַעֲנֵנוּ entw. den Optat. V. 2, oder auch das Fut. V. 7 wiederaufnehmend. הַמֶּלֶךְ] nach d. Acc. zum 2. Gl. gezogen u. Subj. des יַעֲנֵנוּ: *der König erhöre uns*, was, da *erhören* ein göttl. Attribut, nothw. voraussetzt dass unter dem König Jhvh gemeint sei. Allein das ist ganz verwerfl.: 1) weil המלך hier kein andrer König sein kann als der von welchem im ganzen Ps. die Rede ist, auch 2) ohne Beispiel ist dass Jhvh so schlechtweg המלך genannt werde, Christus aber, den d. älteren Ausll. hier verstehn, natürl. nicht gemeint sein kann; 3) הוֹשִׁיעָה offenbar ebenso mit המלך als s. Object zu verbinden ist wie V. 7 mit מְשִׁיחוֹ (wo auch יַעֲנֵהוּ ebenso folgt wie hier יענני), wie auch

---

[3]) Nach Ges. eig. *wiederherstellen*, von dem Grundbegr. *wieder* der in עוֹד u. im Arab. عاد *redire, repetere* vorliegt, u. woraus Sim. Ges. alle Bedeutt. von עוד nicht ohne Schein ableiten: Pi. *umgeben* 119, 61 u. im Äth. (vom Kreislauf der Wiederholung), *zeugen* (eig. wiederholt aussagen), *Sitte* im Arab. u. Syr. (als wiederholtes Thun), *ferner* in עוֹד. Allein der Grundbegr. von עוֹד ist vielmehr adv. *noch, fortwährend*, subst. *Dauer, Fortdauer* (verwandt עַד), *Bestehn* (vgl. מֵעוֹדִי u. dgl.); dah. im Arab. (vgl. عاد im vulg. Sprachgebr. Röd. add. zu Ges. thes.), Syr. *Sitte, Gewohnheit* (als das Feste, Dauernde in allen Sprachen), u. im Arab. *alt* (antiquus), *anhaltend* (assiduus), dah. *strenuus, geübt, kundig* (verwandt عهد Bund, Testament, Eid, Sicherheit, kurz vom *Festen* u. *Dauernden*); ferner Pal. עוֹדֵד *erhalten (conservare* Cocc. mit Bez. auf תְּקוּמָה וְהִתְהַוּמְמוּת bei Kimchi, der aber התרוממות hat); Hiph. *zeugen* = *bekräftigen, betheuern, affirmare, confirmare*, Pi. עִוֵּד 119, 61 (v. Stricken) *festhalten*, oder auch *instare, bedrängen*.

Alex. u. Vulg. gethan haben (letztere *salvum fac regem*, woraus d. bekannte Volkslied). Im 2. Gl. ist in יַעֲנֶה ein Überg. v. d. zweiten Person in die dritte, woran sich die Punctatoren gestossen haben mögen, der aber sehr häufig ist (vgl. z. B. 22, 9). So schon de Muis Cler. Ros. de W. u. die meisten neueren Ausll., während Hengstb. die Accent. mit nichtigen Gründen (namentl. dass *hilf* abs. grössern Nachdruck habe als mit einem Obj., wie Calv.) zu schützen sucht.

Psalm XXI.

Freude über den göttlichen Segen des Königs, und Hoffnung der Vertilgung aller Feinde.

1. [Dem Meister, ein Gesang von David.]
2. Jhvh über deine Macht (Schutz) freut sich der König,
   und über deine Hülfe wie frohlockt er sehr!
3. Den Wunsch seines Herzens hast du ihm gegeben,
   und das Begehren seiner Lippen nicht versagt. (Selah.)
4. Denn du begegnest ihm mit Glücks-Segnungen,
   setzest auf sein Haupt eine Krone von Gold.
5. Leben hatte er gebeten von dir, du hast es ihm gegeben,
   Länge der Tage immer und ewig.
6. Gross ist seine Ehre durch deine Hülfe,
   und Majestät und Herrlichkeit legst du auf ihn.
7. Denn du setzest ihn zum Segen auf immer,
   ergötzest ihn mit Freude vor deinem Angesicht.
8. Denn der König vertrauet auf Jhvh,
   und durch die Gnade des Höchsten wird er nicht wanken.
9. Reichen wird deine Hand an alle deine Feinde,
   deine Rechte wird erreichen deine Hasser.
10. Du wirst für sie sein*) wie ein Feuerofen,
    zur Zeit deines Antlitzes (Zornblicks);
    Jhvh wird in seinem Zorn sie verschlingen,
    und fressen wird sie Feuer.

---

*) Eig.: sie setzen (machen) d. i. behandeln wie ein Feuerofen [wie einen F.].

11. Ihre Frucht wirst du von der Erde vertilgen,
und ihren Samen aus den Menschensöhnen.

12. Denn sie haben gespannt (gezielt) gegen dich Böses,
erdacht Arglist — sie werden's nicht vermögen:
13. Denn du wirst sie machen zu Flüchtigen,
mit deinen Sehnen zielen auf ihr Angesicht.

14. Erhebe dich Jhvh in deiner Kraft,
singen und spielen wollen wir deine Heldenschaft!

Auch ein Königspsalm, wie der vorige, aber an Gott gerichtet. Bezeigung dankbarer Freude über die Gnade deren der König bei Gott geniesst u. die Segnungen die er ihm verliehen hat; dann Wunsch oder Hoffnung der Bestrafung u. völligen Vertilgung aller Feinde Gottes [vielm. des Königs]. — Demnach zwei Theile: Dank für das Glück des Königs, V. 2—8, u. Hoffnung in Betr. der Feinde V. 9—14. Im ersten Theil zuerst der allg. Satz als Thema V. 2. 3, mit Selah; dann die Ausführung desselben mit *denn* durch Aufzählung der göttl. Segnungen V. 4—8; diese ohne strenge Ordnung. Doch lassen sich darin zwei Absätze oder Strophen unterscheiden: a) Aufz. der haupts. göttl. Wohlthaten: die königl. Würde u. Herrlichkeit, langes Leben u. Glück aller Art V. 4—6; b) die höheren Güter u. Eigenschaften auf denen jener Segen beruht, Freuden der Gottseligk. u. Vertrauen auf Gott V. 7. 8. Im zweiten Theil: a) die Bestrafung der Feinde selbst V. 9—11; b) der Grund od. Anlass derselben, die ohnmächtigen hinterlist. Anschläge derselben V. 12. 13; endl. c) abschliessendes Lob Gottes V. 14. Beide Theile zeigen eine fast ganz gleichmässige rhythmische Gliederung von je drei Strophen: jeder eine Hauptstrophe von drei Versen, nebst einer nachschlagenden kleinern von zwei VV. mit einem zwiefachen *denn;* wozu in dem ersten eine Eingangsstrophe, in dem zweiten eine Schlusstrophe kommt.

Der Ps. wird v. vielen Ausll. in eine nähere Beziehung zu dem vorigen gesetzt: dort Wünsche u. Bitten beim Auszug in den Krieg, hier Dank für die Erfüllung derselben nach d. Rückkehr. Allein so wenig wie sich dort die Wünsche erweislich auf einen bevorstehenden Krieg beziehen, so wenig hier der Dank auf einen einzelnen Sieg oder göttl. Beistand; vielm. beides auf allgemeine Güter. Mit grösserem Recht sieht DE WETTE wegen der Wünsche in Betr. der Feinde im 2. Theil darin einen Glückwunsch an d. König zu einem bevorstehenden Kriegszug. Allein dieser Theil, der auch nicht an d. König, sondern eben so wie der erste an Gott gerichtet ist (wie sich zeigen wird), drückt eine allg. Zuversicht zu Gottes königl. Regierung in ihrer negativen Seite aus, wie sie sich oft mit pos. Dank verbindet [?]. — Die älteren Ausll. deuten den

Ps. nach d. Vorgang der Chald. u. älterer Rabbinen (s. Is. u. Kimchi), bes. wegen einiger für einen menschl. König zu hoch scheinenden Praedicate — wie die ewige Lebensdauer V. 5, der ewige Segen V. 7, das Zornantlitz V. 10 —, entw. ganz oder zugleich Messianisch (auch noch Ros. 2. Ausg.): was auf Misverständnissen beruht (s. d. Erkl.). Hgstb. deutet V. 5 u. 7 (wie Is. Calv. Dathe) auf d. Ewigkeit des Davidischen Königsstamms, als Erfüllung der Verheissung 2. Sam. 7, 13 ff., u. nur sofern dieser in Christus gipfelte, auf diesen; ebenf. ohne Grund.

V. 2. 3. Freude des Königs in Gott (vgl. 63, 12) im allg. über s. Schutz u. s. Hülfe u. dass er ihm alles was er wünschte gewährt habe. Das Thema, das im Folg. weiter ausgeführt wird. עֻזְּךָ] eig. *deine Kraft, Stärke, Macht;* hier aber (parall. *deine Hülfe*) eine göttl. Wirksamkeit zum Besten des Königs, ein göttl. Gut worüber er sich freut. Gew. s. v. a. die Kraft die du mir mitgetheilt, verliehen hast (Rabb. u. die meisten Ausll., auch Hgstb., vgl. נתן עז 29, 11. 1. Sam. 2, 10); oder womit du mir geholfen hast (Vat. Ros. Maur.): allein עֹז heisst auch *Festigkeit,* u. nach aussen hin *Sicherheit, Schutz,* u. concr. was diese besitzt oder gewährt: *Veste, Schutzwehr* = מָעוֹז, wie 8, 3. 28, 8 (parall. מָעוֹז יְשׁוּעוֹת) 46, 2 u. in dem häufigen עֻזִּי = מָעֻזִּי, צוּרִי, מַחְסִי u. dgl. (s. zu 8, 3); so auch zuweilen עֻזְּךָ *dein Schutz,* wie 86, 16 „gib deinen Sch. deinem Knecht" (parall. הוֹשִׁיעָה). 59, 17 „ich will singen deinen Schutz" (parall. jubeln deine Gnade u. V. 18 עֻזִּי = מִשְׂגַּבִּי); das ist hier das Passendste. — מַה־גָּיִל] d. i. Kethibh גָּיִל Keri יָגֵל mit zurückgez. Accent u. dessh. verkürzter Endsilbe, wie häufig um d. Zusammenstossen zweier Tonsilben in eng verbundenen Wörtern zu vermeiden (Ges. §. 29, 3, b. Ew. §. 91 e. 100 a); hier aber (da d. folg. מְאֹד einen Vorschlag hat) eher durch den Einfluss des durch Krasis eng verbundenen Ausrufs מַה, wie der des Vau conv.[4])

3. *Wunsch — Begehren*] ist nicht ein bestimmter Wunsch (etwa d. Bitte V. 5, wie JHM. u. sehr bestimmt Hgstb., oder der Ps. 20 erbetene Sieg, wie früher Hitz. u. a.), sondern Erfüllung seiner Wünsche u. Bitten überh. (wie richtig Calv.

[4]) Vgl. m. Abh. über d. zwiefache Grundgesetz des Rhythmus u. Accents in d. ZS. der Deutschen morgenl. Gesellsch. 1852, 189.

Gei. Ros. de W.), ganz wie 20, 5. 6. — Das *Begehren der Lippen*] ist der ausgesprochene Wunsch, das ausdrückl. Gebet (entsprechend dem שׁאל V. 5), als Ergänzung dem stillen *Wunsch des Herzens* zur Seite gestellt, ungefär wie 20, 6 מִשְׁאֲלוֹת dem כלבבך u. עצתך V. 5. — אֲרֻשַׁת (nur hier) richtig Al. δεησις Ar. سُؤَال (= שְׁאֵלָה), gew. abgeleitet vom Arab. ورش *begehren, gierig sein* (gierig verschlingen): aber es bedarf dessen nicht: ארשׁ ist Nebenform v. ירשׁ (wie auch im Arab. u. Talm. sich von ירשׁ Nominalbildungen mit א st. י finden), eig. = χατεω, *leer sein, bedürfen* (vgl. Niph. u. d. verwdte רושׁ *arm* sein), dah. *begehren;* u. dann erst die gew. Bedeut. *einnehmen, besitzen* u. s. w. Ebenso שׁאל (verwandt שׁול u. dgl. = χαω, s. zu 6, 6 Anm. 33) u. lat. *cupio* verwdt *capio, occupo.* Dieselbe Bedeut. *begehren* findet sich auch in יְרֻשָּׁה 61, 6 (wo die gew. *Besitz* nicht passt).

V. 4ff. Ausführung des allgem. Satzes V. 2. 3 mit כִּי, durch Aufzählung der Wohlthaten u. Vorzüge die ihm Gott verliehen: Segnungen aller Art, u. insbes. d. Königskrone, langes Leben, u. d. Glanz d. Majestät durch d. göttl. Hülfe erhöht. Die Imperff. (die Calv., wie Kimchi sogar V. 3, in d. Zukunft setzt) sind praesentisch zu nehmen. קדם] nicht *überraschen,* wie gew., sondern *entgegenkommen, begegnen;* hier auch mit d. Acc. der Sache (sonst mit בְּ), u. in gutem Sinn, s. zu 17, 13. Der Begriff der zuvorkommenden Gnade Gottes, gegenüber der Bitte V. 5, ist nach d. Sprachgebr. schwerl. darin zu suchen. — בִּרְכוֹת טוֹב] *Segnungen des Glücks,* wie im Sing. Spr. 24, 25 בִּרְכַּת טוֹב: wo טוֹב subst. den Inhalt der בִּרְכוֹת d. i. Gaben Gottes, die an sich schon gute sind, noch bestimmt als glückbringende. — *Goldne Krone*] nicht die eines überwundenen feindl. Königs, wie die des Ammoniterkönigs 2. Sam. 12, 30 (die man gew. hier annimmt), sondern die eigne, als Symbol der königl. Würde, die ihm Gott verliehen.

5. *Leben . . Länge der Tage*] = Erhaltung des Lebens u. langes Leben; ein stehender Zug im Segen (wie 61, 7. 91, 16), aus d. Verheissung des Gesetzes u. der Sprüche für Gottesfurcht u. Weisheit Spr. 3, 2. 16. 4, 10. 9, 11; hier als Folge des göttl. Schutzes, u. besonderer göttl. Gnade. — *Er*

bat von dir: du gabst ihm] poet. Formel der göttl. Gnadengabe, wie 2, 8. — *Immer u. ewig*] verstärkender hyperbol. Zusatz zu der „Länge der Tage“, wie nicht nur עולם sondern auch לעולם ועד häufig von menschl. langer Dauer (wie der Segen V. 7. 22, 27. 45, 3. 7 vgl. 72, 5, u. in d. Formel „es lebe der König ewig“ 1. Kön. 1, 31. Neh. 2, 3 u. a.), oder auch von einer beständigen Handlung steht (45, 18. 52, 10. 119, 44. 145, 1. 2 parall. בְּכָל־יוֹם). Hgstb. urgirt mit d. älteren Ausll. willkürl. den buchstäbl. Sinn, um, wie jene die Beziehung auf die Ewigkeit Christi u. seines Reichs, wenigstens die auf die relative Ewigk. der Dav. Dynastie 2. Sam. 7, 13ff. daraus zu erweisen.

6. כָּבוֹד u. parall. הוֹד וְהָדָר] eig. v. d. göttl. Majestät, hier von dem Abglanz derselben, der königlichen, s. zu 8, 2. 6. Fällt demnach eig. mit der *goldnen Krone* V. 4b zusammen: hier aber wol der mit göttl. Hülfe durch Siege u. dgl. (בִּישׁוּעָתֶךָ) erhöhte Glanz u. Achtung des Königs. — שַׁוְּתָּה] = שִׁית (s. zu 18, 34) mit עַל eig. *auflegen* (auf d. Haupt), wie נתן על von הוֹד 8, 2. Num. 27, 20 u. שִׁית לְרֹאשׁ V. 4 v. d. Krone, sofern die königl. Majestät wie eine Krone auf d. Haupt ruhend gedacht wird; dah. *beilegen, zutheilen* überh., wie 89, 20 (עֵזֶר, wo aber viell. נֵזֶר zu lesen, u. dann auch im eigentl. Sinn).

V. 7. 8. Neuer Ansatz mit כִּי: höhere Güter des Gnadenstands bei Gott, entw. auch als Grund der Freude V. 2, oder der im Vorherg. genannten Wohlthaten. Beginnt mit einem ähnl. Satz wie d. vor. Str. V. 4, aber stärker: dort d. Segen verliehen, hier d. König selbst zum Segen gesetzt.

7. בְּרָכוֹת] *Segen* = concr. gesegnet u. segenbringend, wie der Sing. Gen. 12, 2 v. Abraham, Jes. 19, 24. Hez. 34, 26. Zach. 8, 13 vom Volk, u. לִבְרָכָה Ps. 37, 26 v. d. Gerechten. Die Rabb. u. viele Ausll. nehmen es = zu einem Muster des Segens u. sprüchw. Segensformel werden, wie 72, 17. Gen. 48, 20: aber hier ohne Grund. — שִׂמְחָה אֶת־פָּנֶיךָ] s. zu 16, 11; hier wol *festliche* Freude; s. zu 45, 16. 51, 10.

8. Grund des Segens mit כִּי: weil d. König sich an Gott hält. בְּחֶסֶד ע׳] nicht (wie Kimchi, Calv. u. v. a. thun) mit בטח im 1. Gl. zu construiren (so dass dies in Gedanken wiederholt werden müste), sondern *durch d. Gnade d. H. wird er nicht*

wanken. Ist ganz parall. zu בטח ב: denn dieses ist *fest, sicher, getrost* sein *in, durch* Gott, dah. sich an ihn halten, auf ihn stützen = vertrauen. — Diesen Vers ziehen Gei. Ros. u. a. zum folg. Abschnitt von der Besiegung der Feinde; u. Hgstb. betrachtet ihn als einen Übergang dazu, sofern er durch die dritte Pers. in welcher v. König u. v. Gott die Rede ist, die bish. Anrede an Gott v. d. folg. Anrede an d. König trennt. Allein das ist nichtig, da d. Anrede im Folg. ebenf. an Gott gerichtet ist, wie sich zeigen wird; auch ist d. Besiegung u. Vernichtung der Feinde ein besonderes Thema, das sich v. d. allg. Segnungen des 1. Th. auch im Ton bestimmt scheidet, u. nicht etwa als Ausführung des „Nicht-wankens" V. 8 (wie Olsh.) betrachtet werden kann. [Aber nur bei letzterer Annahme u. wenn von V. 9 an wie in Ps. 20 der *König* angeredet ist besteht Zusammenhang zw. den beiden Theilen des Ps., nicht aber wenn — man sieht nicht warum? — plötzlich vom Gericht Gottes über seine Feinde die Rede ist.]

V. 9ff. Hoffnung, Zuversicht dass Gott [vielm. der König] s. Feinde mit s. Hand erreichen, vernichten u. ihre Spur von der Erde vertilgen werde, indem ihre hinterlistigen Entwürfe sich ohnmächtig erweisen u. zu ihrer Niederlage gereichen. De Wette u. a. beziehen diese Hoffnungen oder Wünsche auf einen bevorstehenden Krieg, in welchem sie d. Veranlassung des Ps. finden: allein d. Hoffnung ist ganz allgemein, ein gew. Refrain u. Schluss der Wünsche in d. Pss. — Die Ausll. nehmen allg. diese Anrede als an d. König gerichtet an: allein 1) ist das nicht nur mit nichts angedeutet, sondern auch gegen die Analogie dass, da im ersten Theil wie am Schluss durchgängig d. Rede an Gott gerichtet ist, hier plötzl. der König angeredet sein sollte; [aber V. 8 u. 10 ist v. Gott in 3. Pers. gesprochen; vgl. auch die oben angef. Bemerkung Hgstb.'s über V. 8]; 2) die Phrase *zur Zeit deines Antlitzes* V. 10, worin פנים sonst nur vom verzehrenden Zornblick Gottes steht, passt nicht auf einen König, wie sich auch dadurch bestätigt dass im 2. Halbv. dieselbe Handlung ausdrückl. Jhvh beigelegt ist. Die Alten konnten darüber hinauskommen weil sie unter d. König den Messias verstunden: allein für einen menschl. König lässt sich's nicht dadurch gerecht machen dass „Jhvh durch ihn wirke" (wie Ew.

erklärt), oder „d. Angesicht des Herrn dem König zugewandt, u. darum dessen Angesicht den Feinden furchtbar sei“ (also gleichs. das Feuer Gottes wiederstrale?), wie Hgstb. [vgl. aber zu V. 10]. Vielmehr muss auch diese Anrede, wie vorher u. nachher, an Gott gerichtet sein. Dass dann die Feinde V. 9 Gottes Feinde genannt werden u. V. 12 gegen Gott Böses sinnen, ist eine gangb. Vorstellung. [Aber V. 12a passt doch wenig auf Feinde Gottes.]

9. תִּמְצָא mit לְ] nicht st. des Acc. nach Syr. Weise (wie Pisc. Gei. u. Ros.); auch nicht „deine Hand wird *zureichen*“ d. i. keines andern bedürfen (wie Kimchi Calv. u. a): sondern weil eig. *durchdringen*, mit לְ *zu* etwas = *hinreichen, erreichen, treffen*, dah. auch mit Acc. wie im 2. Gl. Die *Hand erreicht*, gangb. Formel, nicht v. Erreichen eines fliehenden Feindes (G. Ros. u. a.), sondern (die *Hand* Organ der Gewalt) = *in d. Gewalt bekommen*, vom Sieger u. Eroberer Jes. 10, 10. 14 u. vom Rächer oder strafenden Richter (vgl. מצא עָוֹן Gen. 44, 16. Num. 32, 23), u. so hier (vgl. Ch. de W.).

10. תְּשִׁיתֵמוֹ כְּתַנּוּר אֵשׁ] gew. *du wirst sie machen wie einen Feuerofen* d. i. brennen machen wie einen F.-O., s. v. a. sie verbrennen, vertilgen; viele als Anspielung auf d. Verbrennung der Ammoniter im Ofen (2. Sam. 12, 31) oder d. Zerstörung v. Sodom, deren Rauch Gen. 19, 28 mit d. Rauch eines Ofens verglichen wird (Ew.). Allein das wäre ein schiefes Bild: denn d. Ofen wird ja nicht verbrannt, sondern ist d. Werkzeug des Verbrennens, u. so zuweilen Bild der Vertilgung der Frevler (Strafgericht), wie Mal. 3, 19 der Gerichtstag kommt „brennend wie ein Ofen“, u. die Frevler wie Stoppel verzehrend, u. Hos. 7, 4ff. die böse Lust alle ihre Opfer verzehrt wie ein nach zeitweil. Ruhe plötzl. entzündeter Bäckerofen. Daher die älteren Ausll. ergänzen: wie Holz in einem F.-O.; aber das durfte nicht ausgelassen werden. Nur so etwa wäre dieser Sinn zulässig dass d. Vergleichung als eine ungenaue betrachtet würde: entw. grammatisch, nach Art der Hebr. Vergleichung mit כְּ (wobei d. verglichene Sache ohne Praep. u. Ausdr. ihrer Beziehung im Satz, gleichs. in brutto, steht, s. Beispp. Ges. §. 118, 3 A wenn auch unter falscher Regel) st. *du wirst sie setzen* (thun) *wie in einen F.-O.* (so Vogel zu Vat., Ros.), oder wirst sie behandeln *wie es bei einem F.-O. herzugehn pflegt* (Agell., ähnl. Hgstb. „in

einen Zustand versetzen *als ob sie in einem F.-O. wären*"); oder [besser] metonym. Vergleichung mit dem Mittel des Verbrennens st. mit dem Brennstoff, wie 83, 14f. „du wirst sie machen (שִׁיתֵמוֹ) wie . . . Stoppel vor d. Wind; wie Feuer den Wald anzündet u. d. Flamme Berge frisst", statt wie einen Wald den F. anz. u. s. w. (worauf DE W. hinweist, u. schon KIMCHI, der noch Zach. 12, 6 „ich mache die Häuptlinge Judahs zu einem Feuerbecken gegen Holz u. zu einer Feuerfackel gegen Garben" hinzufügt, wo aber d. Feuer zur Verbrennung anderer dient). [Bei dieser Erklärung ist stehen zu bleiben; denn תשיתמו fordert einen 2. Accus. als Ergänzung; vgl. V. 7. 13. Diesem zwingenden sprachl. Grund gegenüber kann die folg. Erwägung nichts entscheiden.] Indessen da d. Feuerofen hier neben *Antlitz* Gottes steht, welches der Zornblick Gottes gegen die Sünde ist, wie 34, 17. 76, 8. Lev. 17, 10. 20, 3ff. Jer. 21, 10. Klgl. 4, 16 vgl. *προσωπον* 1. Petr. 3, 12; der Zorn Gottes aber häufig nach gangb. Bild als ein verzehrendes Feuer für d. Sünder u. Feinde erscheint, wie im 2. Gl. 18, 9. Deut. 4, 24. 32, 22 (Jer. 15, 14. 17, 4). Jes. 10, 17. 29, 6. 30, 27ff. u. daher 33, 14 seine Ggwart im Heiligthum selbst „ein fressendes Feuer u. ein ewiger Brand", bei dem es die Sünder nicht aushalten können, genannt wird (vgl. d. Symbol d. Feuer- u. Rauchsäule); damit gleichbedeutend aber auch der *Ofen* vorkommt Jes. 31, 9 (parall. Feuer, zunächst v. s. Altar, aber in Bez. auf d. Bestrafung der Feinde) u. Mal. 3, 19 v. Strafgericht gegen die Frevler: so ist offenbar hier Gott oder s. Antlitz mit einem *Feuerofen* verglichen, sofern es wie ein verzehrendes Feuer für d. Feinde ist, u. dieser demnach nicht Acc. sond. Nominativ: eig. *du wirst sie machen* (d. i. behandeln, zurichten, in einen Zustand versetzen) *wie ein F.-O.* Dies aber steht entw. st. תָּשִׁית פָּנֶיךָ עֲלֵיהֶם כְּת׳ א׳ *du wirst dein Antl. auf sie richten wie ein F.-O.;* oder st. תשיתמו לְפָנֶיךָ u. s. w. *du wirst sie vor dein Antl. stellen wie vor einen F.-O.;* u. aus einer dieser Phrasen ist שִׁית entlehnt (vgl. auch V. 13 wo es wiederkehrt). — לְעֵת פָּנֶיךָ] *zur Zeit deines Antlitzes* d. i. wo du es auf sie richtest; in welchem Sinn, ist eben gezeigt. [Der Sinn ist vielm.: wenn du (der König) an der Spitze deines Heeres ihnen persönl. entgegenziehst u. ihnen dein Antlitz zeigst, vor welchem sie

näml. nicht bestehen, sondern fallen werden; vgl. 2. Sam. 17, 11. So die meisten neueren Ausll. Zum 2. Gl. vgl. 110, 5.]

11. Die Vertilgung auf die Nachkommen ausgedehnt, wie 37, 28. Jes. 14, 20 ff. vgl. die Vertilgung des Namens u. Gedächtnisses (s. zu 9, 7). — *Ihre Frucht*] = parall. *Same*, d. i. Kinder, Nachkommen wie Klgl. 2, 20. Hos. 9, 16; vollst. פְּרִי בֶטֶן wie 127, 3. 132, 11.

V. 12. 13. Nachträglich geht er mit כִּי auf d. Grund zurück der zum Verderben der Feinde führt: ihre Feindseligkeit u. ohnmächtige Arglist gegen Gott (d. i. s. Reich), wodurch sie nur ihre Niederlage herbeiführen. Hgstb. legt daher den Nachdruck auf den Schluss des 12. V. „*sie vermögen's nicht*", u. fasst das Vorherg. als Vordersatz: wenn sie dir auch Verderben drohen u. s. w., so werden sie doch ihre Anschläge nicht ausführen können, vielm. u. s. w. Allein nach d. natürlichen Wortsinn u. d. Analogie vgl. bes. d. Propheten) führt כִּי unstr. die Schuld der Feinde ein, ihre schlimmen Entwürfe, die aber sofort als erfolglose bezeichnet werden: jene als vorausgehend in Perff. (= Plusq.), d. Erfolg in Futt. [So erscheint aber V. 13 nach V. 10. 11 sehr matt. Bei der auch v. Hitz. u. Ew. gebilligten Erklärung Hgstb.'s dagegen ist zuerst (V. 9—11) gesagt: *deine* Unternehmungen gegen die Feinde werden gelingen; dann (V. 12. 13): wenn *sie* aber etwas gegen dich unternehmen, so werden sie nichts vermögen, sond. in die Flucht gejagt werden.] — נָטוּ עָלֶיךָ רָעָה] die alten Überss. meist.: *sie neigten gegen dich B.*; Hgstb.: „sie neigten B. *über dich*, näml. um es auf dich herabzuwerfen". [So auch Hitz., der sich mit gutem Grund auf die Parall. 55, 4. 2. Sam. 15, 14 beruft; u. jetzt auch Del. Das Unheil kommt *über* jemand u. lastet dann *auf* ihm.] Fast sämmtl. Ausll.: *sie spannten gegen dich Unheil*, entlehnt v. d. Ausbreitung der Netze (140, 6), wie *tendere insidias*; oder *intenderunt* (v. Spannen des Bogens): [aber נטה wird vom Ausspannen des Netzes gar nicht gebraucht; unannehmbar ist auch der Vorschlag Hupf.'s:] die Redensart sei viell. entlehnt v. d. Phrase *d. Hand ausrecken gegen* d. i. sich auflehnen, wie Hiob 15, 25 (auch ohne יָד Jos. 8, 18), u. רָעָה st. לְרָעָה, oder übergetr. auf רעה. — חשׁב מ׳] 10, 2 (s. das.). — בַּל יוּכְלוּ] s. zu 13, 5: hier v. einer Sache = *durchsetzen* (näml. מְזִמָּה); od. auch *obsiegen* wie Gen. 30, 8. 32, 29.

13. Die Flucht der Feinde ist nur Ausführung des „Unvermögens“ oder Unterliegens derselben am Schluss des 12. V. (Kimchi) = zurückgeschlagen werden (vgl. 6, 11); daher dieser gegen V. 10. 11 schwache Schluss. שִׂים שֶׁכֶם] s. zu 18, 41. — כּוֹנֵן u. s. w.] s. zu 7, 13. 11, 2. Der 2. Halbv. ist Ursache des ersten, also umgekehrte Ordnung.

14. רוּמָה] könnte eine Schlussbitte enthalten, wie sie sonst mit קוּמָה eingeleitet wird (s. zu 3, 8) u. in demselben Sinn, vgl. Jes. 33, 10; wobei wegen des beigefügten בְּעֻזֶּךָ etwa zugleich an die erhobene Hand gedacht werden könnte; vgl. 89, 11. 14. Mich. 5, 8. Besser aber u. dem Parall. entsprechender sieht man darin eine ganz allgem. Aufforderung an Gott seine Erhabenheit u. Macht zu erweisen, die aus dem Charakter der Lyrik zu erklären ist, als Äusserung des lebendigen Verlangens reichen Stoff zum Lobe Gottes zu finden, entsprechend dem Vorsatz Gott zu preisen im 2. Gl. Ebenso 57, 6. 12; vgl. zu dieser St. u. zu 8, 2. Hgstb. willk. u. gezwungen *sei erhaben*, näml. in unsrem Bewustsein d. i. werde erhoben, gepriesen, nach seiner Deutung v. 18, 47. Vgl. dagegen zu 57, 6.

Psalm XXII.*)

Gebet eines hart Bedrängten, nebst Gelübde des Danks, und Aussichten in die Ferne.

1. [Dem Meister, nach „Hindin der Morgenröthe“; ein Gesang Davids.]
2. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen,
   fern von meiner Hülfe?“, sind die Worte meines Schreiens.
3. „Mein Gott!“ rufe ich am Tage, und du antwortest nicht;
   und in der Nacht, und keine Beruhigung (wird) mir.
4. Und du bist doch der Heilige,
   thronend über den Lobliedern Israels**).

---

*) G. Fr. Hufnagel 4 diss. in Ps. XXII (Erl. 1789—91), in Velthusen u. a. comm. theol. I, 501 ff. V, 19 ff. Böhl a. a. O., S. 35 ff.

**) Oder: thronend als der Ruhm (Gegenstand des R.) Israels.

5. Auf dich vertraueten unsere Väter,
vertraueten, und du befreietest sie.
6. Zu dir schrieen sie, und wurden befreit,
auf dich vertraueten sie, und wurden nicht beschämt.

7. Und ich bin ein Wurm, und nicht ein Mann,
ein Hohn der Menschen, und verachtet von den Leuten.
8. Alle die mich sehen spotten über mich,
reissen auf die Lippen, schütteln den Kopf.
9. „Wirf dich auf Jhvh: er wird ihn befreien,
„wird ihn retten, weil er Lust hat an ihm."
10. Denn du bist's der mich hervorbrechen liess aus Mutterleibe*),
mich sorglos liegen liess an den Brüsten meiner Mutter;
11. Auf dich bin ich geworfen vom Mutterschosse an,
von Mutterleibe an bist du mein Gott.

12. Sei nicht fern von mir, weil die Noth nahe,
weil kein Helfer da ist.
13. Umgeben haben mich grosse Stiere,
Starke Basans mich umringt;
14. Sie haben aufgesperrt wider mich ihren Rachen,
ein reissender, brüllender Löwe.

15. Wie das Wasser bin ich hingeschüttet,
und aus einander sind alle meine Gebeine;
mein Herz ist geworden wie das Wachs,
zerflossen inmitten meiner Eingeweide.
16. Vertrocknet wie die Scherbe ist meine Kraft,
und meine Zunge klebt an meinem Gaumen;
und in den Staub des Todes wirst du mich legen.

17. Denn umgeben haben mich Hunde,
die Rotte der Bösewichter mich umkreist,
wie der Löwe meine Hände und meine Füsse**).
18. Ich kann zählen alle meine Gebeine;
sie blicken her, und betrachten mich (sehen ihre Lust an mir).
19. Sie theilen meine Gewänder unter sich,
und über mein Kleid werfen sie das Loos.

20. Und du, Jhvh, sei nicht ferne,
meine Stärke, zu meiner Hülfe eile.

---

*) Oder nach and. LA.: Denn du bist mein Wohlthäter von M. an.
**) Oder: an meinen Händen und Füssen.

21. Rette vom Schwert meine Seele,
aus der Hand des Hundes meine vereinsamte (Seele).
22. Befreie mich aus dem Rachen des Löwen;
und aus den Hörnern der Büffel — hast du mich erhört*).

23. Ich will erzählen deinen Namen meinen Brüdern,
inmitten der Versammlung will ich dich rühmen.
24. Die ihr Jhvh fürchtet, rühmet ihn,
gesammter Same Jakobs, ehret ihn,
und bebet vor ihm, gesammter Same Israels.
25. Denn er hat nicht verachtet und nicht verschmäht den Druck des Gedrückten,
und nicht verborgen sein Angesicht vor ihm,
und auf sein Schreien zu ihm gehört.
26. Von dir (kommt) mein Loblied in grosser Versammlung;
meine Gelübde will ich erfüllen in Gegenwart derer die ihn fürchten.
27. Essen werden die Gedrückten und satt werden,
rühmen werden Jhvh die ihn suchen;
es lebe auf euer Herz für und für!

---

28. Es müssen gedenken und kehren zu Jhvh alle Enden der Erde,
und sich niederwerfen vor deinem Angesicht alle Stämme der Heiden.
29. Denn Jhvh ist das Königthum,
und er herrscht über die Heiden.
30. Es essen und werfen sich nieder alle Fetten der Erde:
vor seinem Angesicht werden das Knie beugen alle in den Staub Gesunkenen,
und (wer) seine Seele nicht am Leben erhalten**).
31. Der Same wird ihm dienen,
es wird erzählt werden vom Herrn dem (künftigen) Geschlecht:
32. Sie werden kommen und verkünden seine Gerechtigkeit,
dem (neu) geborenen Geschlecht, dass er es gethan.

---

*) Nach anderer Abth.: und aus den Hörnern der Büffel.
23. Du hast mich erhört (oder: hast du mich erhört): ich will u. s. w.

**) Oder mit anderer Versabtheilung:
31. Und (wer) s. Seele nicht am Leben erhalten:
sein Same wird ihm dienen u. s. w.

Hülferuf eines hart Verfolgten zu Gott, mit Berufung auf die früher sowol den Vätern gewordene als von Jugend auf selbsterfahrene Hülfe und Fürsorge Gottes, u. unter Vorstellung seiner grossen Noth u. des Hohns der Feinde. Dann Gelübde seines öffentlichen Danks u. Preises in der Gemeinde, u. Aufforderung an alle Fromme u. Leidende zum Lobe Gottes. Schliessl. die Hoffnung oder der Wunsch dass alle Völker der Erde sich zu Jhvh, ihrem Herrn, bekehren u. ihn anbeten, u. s. Thaten den spätesten Geschlechtern überliefert werden.

Der Ps. zerfällt im grossen in zwei Theile: 1) Klage u. Bitte V. 2—22; 2) Gelüde u. Hoffnungen V. 23—32; wovon jener den eigentl. Körper des Ps., dieser den Schluss bildet. Jenen kann man mit Hgstb. u. a. wieder in zwei Abschnitte oder Strophen zerlegen: a) Klage V. 2—11; b) Bitte um Hülfe V. 12—22; so dass zusammen drei Strophen von je 10—11 Versen entstehn. Nur scheidet sich der Inhalt nicht so scharf, indem die zweite Str. nur am Anfang u. Ende einen kurzen Hülferuf enthält, gröstenth. aber wieder mit Klage, oder Schilderung der Bedrängniss, zur Begründung der Bitte, angefüllt ist (so dass Baur sogar d. Verhältniss umkehrt, u. der ersten Str. die Bitte, der zweiten d. Klage zuweist!) Schärfer scheidet sich der Schluss in zwei gleiche Abschn. von je 5 Versen: a) Lob Gottes für die Erhörung von Seiten des Dichters u. aller Frommen V. 23—27; b) Anbetung Gottes als Herrn der Erde von allen Völkern u. Geschlechtern V. 28—32. So dass die Dreitheiligkeit des Ps. auf schwankenden Füssen steht.

Was die historische Erklärung oder die Frage nach Verfasser, Situation, Veranlassung u. Beziehung des Ps. betrifft, so hat diese hier eine besondere Wichtigkeit, da der eigentlich historischen Deutung, oder Beziehung auf David oder eine andre alttestamentl. Person, die Messianische oder ideale gegenübertritt; wobei die Frage nach dem Verfasser fast hinter die nach dem Gegenstand u. Zweck des Ps. zurücktritt, die denn auch auf die Deutung des Einzelnen grossen Einfluss hat.

A. Beziehung auf eine alttestamentl. Person.

1. Der nächste der sich als Verf. u. Gegenstand darbietet, ist natürlich der in d. Überschr. genannte David: u. zwar entw. a) die Verfolgung von Saul, wie Calv. (nicht nur eine bestimmte, sondern alle zusammengefast), Ven. Thol. u. Hofmann Weiss. u. Erf. 1, 156 u. Schriftbeweis II, 118 ff. insbes. v. d. Lage 1. Sam. 23, 25 f. (die Lage im Ps. z. Th. so geschildert wie er sie fürchtet, in Gedanken schon sieht, also nur drohend, die Futt. eigentl. genommen, Schriftb. 120), auch Del.; 2) die Empörung Absaloms (Rud., der gegen jene Beziehung treffend die Spuren des bestehenden Heiligth. auf Zion V. 4 u. im letzten Theil geltend macht); c) d. Krieg mit

Aram Zobah 2. Sam. 10, 15 ff. (Paulus d. Localsinn des 22. Ps. in Memorabilien IV, 104 ff. u. Clavis). Allein im Leben Davids ist keine Lage zu finden die zu der Schilderung passte (wie bes. die Vertheidiger der Mess. oder idealen Deutung, namentl. Hgstb., mit grossem Nachdruck — freil. z. Th. auf unstatthafte buchstäbl. Fassung der Schilderung fussend — geltend gemacht haben), jedenfalls nicht zu bestimmen.

2. Hizkiah, in Bez. auf s. Bedrängniss u. Rettung von Sanherib. So Jahn vatt. Mess. II, 267 ff., der V. 26 ff. mit 2. Chron. 32, 23 vergleicht, wornach d. Rettung solchen Eindruck auf d. Nachbarn machte dass viele Geschenke nach Jerusalem für Jhvh brachten. Allein d. Schilderung des Leidens passt so wenig als der Erfolg.

3. Auf Jeremiah u. s. Mishandlung Jer. 37, 11 ff. zieht diesen Ps., wie viele andere Klagpss., Hitzig (Pss. II, 58 ff. u. Comm.): an sich nicht gegen d. Analogie, aber hier mit höchst unpoetischer u. unschicklicher buchstäbl. Deutung der Ausdrücke (nebst d. Annahme dass V. 24 ff. ein spät. nach d. Erhörung beigefügter Zusatz sei!).

4. Personification des Jüdischen Volks im Exil, also von Heiden bedrängt. So schon die Rabbinen Sal. Isaki u. Kimchi, dann Ros. de Wette (nach Anal. der Klagpss. überh.); ähnl. Ewald (d. Dichter im Exil von Heiden verfolgt) u. Olsh. (nur überh. nationales Verh., aber der Frommen gegen d. Abtrünnigen in den Makkab. Zeiten); woraus sich allerdings d. Wirkung der Rettung auf d. Bekehrung der Heiden V. 28 viel natürlicher erklärt als aus der Rettung einer einzelnen Person. Doch will sich de W. in der 4. Ausg. (vgl. d. Vorrede) auch mit einem Verhältniss zu einheimischen Unterdrückern des bessern Theils der Nation begnügen, von deren Bestrafung sich ebenfalls die Wiederherstellung des wahren theokr. Lebens u. somit d. Ausbreitung des Jhvhdienstes nach aussen hoffen lasse. Allein d. Verf. stellt sich V. 23 ff. dem Volk („m. Brüder", „ganzer Same Jakob" u. s. w.) gegenüber, u. die Schilderung ist ganz individuell u. in 1. Person; eine Beziehung derselben auf d. ganze Volk wäre unnatürlich, u. nur als Allegorie mögl., die gegen die Analogie der Pss. Die Deutung auf heidnische Verfolger beruht z. Th. auf d. schiefen Auffassung der Äusserungen V. 9 als Religionsspott! (so auch Ew.), u. der Bekehrung der Heiden V. 28 als Übergang zum „Judenthum" im Sinne des spätern Proselytismus (d. proph. Idee der Bekehrung der Heiden bedeutet nicht sowol d. Annahme eines Rel.-Systems, sondern Unterwerfung unter Jhvh u. s. Reich, nebst Theilnahme an s. Segnungen). Eher könnte d. Volk im spätern geistl. Sinn gemeint sein, wie der „Diener Jhvhs" Jes. 40 ff. bes. Cap. 53; was aber eine Messianische Idee.

B. Messianische Deutung.

Die Beziehung auf die Leidensgeschichte Christi, namentl. die Kreuzigung, gründet sich auf d. Zeugniss des N. T., bes. Joh.

19, 24. Hebr. 2, 11. 12 vgl. Matth. 27, 39 ff. Marc. 15, 34 u. auf die allerdings auffallende Übereinstimmung der Einzelnheiten mit Zügen der Leidensgeschichte, namentlich die Anfangsworte V. 2 „m. Gott, m. Gott, warum“ u. s. w. im Munde Jesu, die Schadenfreude u. den Spott der Umstehenden V. 8, die Verhöhnung seines Gottvertrauens V. 9, seinen Durst u. s. w. V. 15. 16, die Durchborung der Hände u. Füsse V. 17 (nach der LA. כָּאֲרִי, כָּרוּ), d. Theilung der Kleider durchs Loos V. 19. Dabei gewöhnl. die Annahme dass d. Verf. sich in die Person Christi versetzt habe, u. aus dieser heraus in 1. Pers. rede. So unter d. Neueren namentl. noch J. D. Michaelis, Knapp, Hensler, Uhland u. mit neuem Nachdruck Hengstenb. Christologie I, 1, 172 ff. u. Clauss. And. dagg., um den histor. Sinn zu retten u. d. unnatürl. Versetzung in eine fremde Person zu mildern, nehmen einen doppelten Sinn an: einen historischen, nächsten, der auf David u. s. Leiden gehe, bei dessen Schilderung aber manches unter d. Leitung des heil. Geistes (unbewust) ausgesprochen sei was auf Dav. nur bildl. u. unvollkommen passe, aber in Christus s. vollkommene Erfüllung gefunden habe, so dass jenes das Vorbild für dieses geworden (typisch-Messianische Ausl.). So Melanchthon, Calv., Rud. (der jedoch nicht alles passend findet, dah. nicht zu ängstlich zu suchen), Grot., Cler. u. unter den Neuern namentlich Ven. Dathe Stier Umbreit Thol. Keil (in Hävernick Einl. III, 101. 176), Del.

Gegen die Mess. Deutung ist von den Gegnern*) erinnert worden: 1) der Leidende im Ps. ist nur v. Feinden umringt u. bedroht, aber noch nicht in ihrer Gewalt V. 12. 13 (ist nicht zu pressen vgl. V. 17. 19); 2) s. Leiden hat schon längere Zeit gedauert u. er Tag u. Nacht vergebens gefleht V. 3; 3) die Schilderung seines Kummers über die nahe Todesgefar V. 15. 16 u. d. ängstl. Flehen um Rettung des Lebens V. 12. 21. 22 ist für Jesus unpassend, ja unschicklich; ebenso die Berufung auf das Vertrauen u. die Rettung der Väter V. 5 f., d. Gelübde seines Danks für d. Rettung V. 23 ff. So weit Dathe. Dazu fügt de Wette noch 4) dass die Rettung aus s. Gefar (V. 23 ff.) nicht nur als Beweggrund zum Lob Jhvhs, sondern auch (V. 28 ff. nach d. gewöhnl. Auffassung) als Mittel der Ausbreitung seines Reichs dargestellt werde: Christus aber gründete d. Reich

*) Ven. z. d. Ps. (der nur gegen d. ausschliessl. Beziehung auf Jesus u. für Mitbeziehung auf David ist, u. die Züge die nicht auf jenen passen in der Kürze schon gut hervorhebt), Dathe (ebenso), Hufnagel a. a. O., Schulze Krit. der Mess. Pss., Paulus d. Localsinn des 22. Ps. in Memorabb. IV, 83—104 (gegen Dathe's u. a. Doppelbeziehung), Eckermann theol. Beiträge 1. Heft No. 35 f., Holzapfel gegen d. Mess. Gehalt des 22. Ps. Rint. 1808, Ros. de W. Hofmann Schriftbew. II, 118 ff. u. a.

Gottes durch s. freiwilliges Leiden, s. vornehmstes Erlösungswerk, welches mithin im Ps. miskannt werde; der folgl. der christl. Idee des Messias nicht entspreche, so wenig wie der althebraeischen (die keinen leidenden Mess., wenigstens keinen persönlichen, kennt). Unter diesen Gründen sind die beiden letzten insofern triftig als d. Ps. durchgängig um Erhaltung des Lebens fleht u. dafür Dank gelobt. Hgstb. erwiederte darauf in d. Christol. a. a. O., dass Christus ja auch geklagt habe, u. dass das Leiden Christi mit d. Auferstehung zusammen genommen werden müsse, als Rettung aus d. Tod: aber dadurch hebt sich nicht der Unterschied des durchg. Tons u. der ganzen Ansicht vom Leiden. Ein Hauptgrund dagegen ist aber noch 5) die psychol. Unmöglichkeit der Versetzung des Dichters bei d. Äusserung der allerpersönlichsten Empfindungen in eine fremde Persönlichkeit u. Lage, u. zwar eine so viele Jahrhh. spätere u. so ganz verschiedenartige. Dieser ist nun von Hgstb. selbst anerkannt im Comm. zu d. Pss., u. auch der typisch-Mess. Auslegung entgegengesetzt, da „ohne Störung des Seelenlebens ein Überschwanken von der eignen Persönlichkeit zu einer andern psychologisch vollkommen undenkbar" sei. Daher versteht er jetzt unter d. Subject des Ps. die ideale Person des Gerechten (die öfter in den Pss. redend auftrete), wodurch das Wahre in jeder der übrigen Deutungen zu s. Recht komme. „Das Thema ist" (sagt er S. 9 — 13 u. a.) „wie der Gerechte in dieser Welt viel leiden muss, aber d. Herr, wenn es zum Äussersten gekommen, ihn herrlich errettet, u. d. Leiden, durch d. Entfaltung der göttl. Herrlichkeit in d. Rettung, zur Verherrlichung Gottes, zur Heiligung seines Namens dient u. d. Kommen seines Reichs befördert. Diesen Trost des Ps. konnte sich jeder einzelne leidende Gerechte soweit aneignen als er d. Ideal des Gerechten darstellte; ebenso d. Gemeinde der Gerechten (d. Volk Gottes). Aber vollkommen erst erfüllt in d. Messias, in dem d. Gerechtigkeit erst vollkommen u. d. Leiden das schwerste, also das Ideal der leidenden Gerechtigkeit erfüllt war. Dabei wurden freil. v. d. Vorsehung die Umstände so gefügt dass d. innere Conformität des Leidenden mit Christo auch äusserl. sichtbar wurde, in d. Leidensgeschichte Jesu. Dazu ist nun dieser Ps. vor allen anderen ähnl. Inhalts, die ebenfalls d. Leiden des Gerechten darstellen u. insofern indirecte Weissagungen auf Christus sind, desshalb erkoren weil er wie kein anderer 1) „alle Martern der Leidenden im Kampf mit d. gottlosen Welt in einen Rahmen zusammenfast" (Umbr.); 2) den Leidenden als Gerechten, ohne Bez. auf Mangel u. Schuld, darstellt; 3) die Folgen der Rettung am grossartigsten u. umfassendsten schildert."

Allein 1) die Verwandlung (Steigerung) der Person Davids u. seines Bewustseins in die ideale d. i. abstracte Person des Gerechten, dürfte (wie schon Keil a. a. O. nicht mit Unrecht einwirft) nicht

natürlicher sein als die bei d. typ.-Mess. Ausl. angenommene in die des Messias; 2) aber kann ich auch in d. Subject des Ps. nicht d. Ideal eines Gerechten geschildert finden, da von s. sittl. Beschaffenheit gar keine Rede ist, sondern nur die Leiden eines Verfolgten, der nur aus allg. Gründen als unschuldig verfolgt (u. als ein Frommer) zu praesumiren, aber darum noch lange nicht d. Ideal eines Gerechten ist; ebenso wenig 3) den Satz dass d. Gerechte viel leiden muss; überhaupt keinen allg. Satz, als den dass Gott sich der Unterdrückten erbarmt u. ihr Geschrei erhört V. 25. — Auch die Bekehrung der Heiden ist nur leicht u. nicht deutlich an d. Verkündigung der göttl. Hülfe angeknüpft, wie anderwärts; wie es scheint nur poetische Steigerung des Lobs Gottes unter d. Brüdern d. i. Volksgenossen (s. zu V. 28 ff.), keine eigentl. Mess. Weissagung. Der Nachdruck liegt vielmehr auf dem Lob Gottes in d. Gemeinde u. der Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht. [Immerhin ist aber d. Ausblick auf die Bekehrung aller Völker eine Mess. Erwartung; u. sofern die in dem Verfolgungsleiden des Psalmisten, eines Gottangehörigen von Jugend an, in seiner Errettung daraus u. in deren Folgen veranschaulichte göttl. Reichsordnung für den Heiligen Gottes in vollstem Masse Gültigkeit haben muste, ist d. Ps. ein typisch-Messianischer, u. gilt von seinen Grundgedanken das *δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα περὶ ἐμοῦ* Luc. 24, 44.]

1. In der Überschrift ist עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר] ohne Zweifel wie 9, 1 zu fassen *nach* „*Hindin* (Reh) *der Morgenröthe*“, als Bezeichnung eines Lieds nach dessen Ton oder Weise (Melodie u. Rhythmus) der Ps. gedichtet ist u. gesungen werden sollte, wie schon AE. Calv. Rud. Bochart Hieroz. I, 3 cap. 17. — עַל in diesem Sinn, v. d. Muster nach welchem etwas gemacht ist oder gesungen wird, wie 9, 1. 56, 1. 60, 1 u. a., ist auch im Syr. gebräuchl. (Asseman. B. O. I, 80 bei Eichhorn praef. zu Jones poes. As. XXXII, Ros. Ges. th.). Auch sind die angeff. Worte nicht nothwendig der Anfang des Lieds, sondern können möglicherweise auch sonstwo im Text vorkommen, vgl. 2. Sam. 1, 18 (Ges. thes. de W. nach Jones poes. As. ed Eichh. 269). Andere gezwungenere u. unzulässige Deutungen bei Al. Symm. Chald. u. selbst noch neueren Ausll. (z. B. אילת = אַיָּלוּת V. 20 oder als darauf anspielend gefast, wie noch Hgstb.) s. Ros.[5]). —

[5]) Noch bleibt die Frage was in dem betr. Liede auf das sich hier bezogen wird der Ausdruck *Hindin der Morgenröthe* bedeute? Er könnte zur Noth eigentl. gemeint sein: die schon früh gejagt wird (Luth. u. Gei.,

Hgstb. (wie schon Thol.) nimmt עַל vom Gegenstand des Ps.: *Hindin*, wie Hirsch, Bild des Verfolgten, wie 2. Sam. 1, 19 (? vielm. der Schnelligkeit). Spr. 6, 5. Jes. 13, 14, u. der

---

mit Bez. auf Jägersitte), oder die schon frühe aufsteht u. ihre Jungen säugt u. s. w. (Boch.), oder als d. Zeit wo sie, wie die Thiere überh., am muntersten ist (Gei.) u. dgl. Oder etwa, wie „*Flügel der MR.*“ 139, 9, als Bild der Schnelligkeit womit sie v. einem Ende des Himmels bis zum andern fliegt oder springt? Indessen verheisst d. Gebrauch der Phrase in anderen morgenl. Denkmälern ein Licht dem die meisten Neueren folgen. Sie findet sich näml. im Talm. Jerus. Berachoth fol. 2 col. 3 einigemal bildl. von d. ersten Stralen der MR. (zuerst angef. von Lightfoot hor. Hebr. zu Marc. 16, 2 u. wörtl. ausgehoben bei Ros. u. Ges. thes.); u. bei Arab. Dichtern eine damit verwdte „*Horn der Gazelle*“ قرن الغزالة u. „*Gazelle*“ schlechtweg v. d. Stralen der MR. oder der aufgehenden Sonne (Harir. cons. V. XXXII. nebst schol. u. dazu Schult. u. de Sacy bei Ros. u. Ges. thes.): sei es dass ihre Hörner auf d. Spitzen der Berge erscheinend mit d. Stralen d. Sonne verglichen werden (wie im Talm. erklärt wird), oder weil קֶרֶן u. قرن, eig. Spitze überh., auf Stralen wie auf Hörner angewendet wird (dah. im Hebr. Hab. 3, 4 d. Dualis קַרְנַיִם v. d. Stralen des Blitzes). Eine andere Phrase derselben Bedeutung hat die Mischnah der betr. Stelle: עַמּוּד דְּשַׁחַר, d. i. Grundlage, Anfang (erstes Stadium) der MR., wozu sich ebenf. eine entsprechende im Arab. wiederfindet عمود الصبح (Harir. cons. V. ed. Schult. S. 160 bei Ros.). Allein die Phrase אֵילַת הַ im Talm. ist offenbar aus unsrer Stelle entlehnt u. angewendet (auch zweimal in Hebr. u. nur einmal in Chald. Form angeführt), u. beweist also keinen wirklichen Sprachgebrauch. Das Arab. غزالة u. قرن الغزالة aber ist d. Sonne u. der Sonnenaufgang selbst, vgl. ذرّ dabei u. den Zshang im Harir. a. a. O. (wo die Phrase erst eintritt nachdem die vorhergg. Stadien des Morgengrauens u. der Anbruch des „leuchtenden Morgenroths“, im Ggsatz mit d. Nacht, in mehrfachen Bildern vorausgegangen sind: „u. als d. Horn der Gazelle stralte, sprang er auf wie die Gazelle“*), mit d. Bemerkung des Schol., dass es einer der vielen Namen der Sonne u. = الضحى d. helle Tag, die erste Tageszeit nach Sonnenaufgang u. Zeit des Morgengebets sei. Demnach ist die Bedeutung der Arab. Phrase verschieden v. d. Talmudischen, u. kann nicht zur Bestätigung derselben dienen, obgleich die Rabbinen ihre Erklärung aus d. Arab. geschöpft zu haben scheinen. — Olsh. erklärt *Hindin Morgenroth* d. i. MR. als gescheuchtes Wild, näml. v. d. Sonne, die wie ein Jäger die MR. jagt (??).

---

*) Demnach scheint d. Bild hier durch die Vergleichung des plötzl. Aufspringens des Helden mit dem Springen der Gazelle herbeigeführt.

Unschuld (Arab.), also der leidenden Unschuld oder der unschuldig Verfolgten, ganz der Thiersymbolik des Ps. gemäss (Hunde, Stier, Löwen, Büffel als Verfolger), u. zugleich mit Anspielung auf אילותי V. 20 u. אלי אלי V. 2; *Morgenröthe* (wie Ven.) in d. gew. bildl. Sinn als Bild des nach dem Unglück wiederaufgehenden Glücks (Jes. 8, 20. 47, 11. 58, 8. Hos. 6, 3. 10, 15. 2. Sam. 23, 4 vgl. zu 5, 4), hier in Bez. auf d. glückl. Ausgang. Demnach zusammen *H. der MR.* = d. leidende Gerechte dem Heil zu Theil wird; „eine Überschrift so genau dem Inhalt entsprechend wie sie nur gedacht werden kann" (?!).

V. 2. 3. Eingangsstrophe: Klage über seine Verlassenheit von Gott, ungeachtet seines tägl. Anrufens, das bisher unerhört geblieben. *Mein Gott*] enthält den Grund der Klage: denn eben weil bisher Gott sich als seinen Gott erwiesen u. s. Nähe zu schmecken gegeben hatte, konnte er s. Entfernung empfinden u. über s. Verlassenheit klagen. Die Wiederholung *mein Gott, mein Gott* ist ganz der Gemüthsbewegung u. Angst des Leidenden gemäss wie 2. Kön. 4, 19 („mein Kopf, m. Kopf!"), 1. Kön. 18, 37 („antworte mir Jhvh, antworte mir"), Kimchi. — לָמָּה] Oxytonon s. zu 10, 1. — *Verlassen*] ist nicht streng zu nehmen als ein „gänzliches u. völliges Aufgeben" (Hgstb.), sondern, wie d. parallele *fern von m. Hülfe, fern stehn, vergessen* u. dgl., v. einem Preisgeben in dieser Noth; u. ebensowenig ist die Frage *warum hast du mich verlassen* eigentl. Frage nach d. Grunde, die Auskunft oder Rechenschaft von Gott verlangt, wozu „jeder berechtigt ist der Gott mit Recht seinen Gott nennt" (Hgstb.), sondern ein Ausruf der Klage u. der Ungeduld über das scheinbare Ausbleiben der göttl. Hülfe, wie die ähnl. Fragen „warum stehst du fern" (10, 1), „wie lange vergissest du mich" (13, 2) u. dgl. (s. zu 6, 4. 10, 1). Denn die Äusserungen eines hart Bedrängten u. Geängsteten müssen nach der Schwäche der menschlichen Nerven, nicht nach d. logischen Tragweite der Worte bemessen werden (wie Hiob sich stets von s. Gegnern ausbittet 6, 3. 26 u. a.). Es ist die Stimme des leicht erschreckten u. verzweifelnden Fleisches, das immer die gegenwärtige Noth für die mögl. höchste u. sich ohne göttl. Einschreiten für verloren hält, die so spricht: aber

nicht rein, sondern gemischt u. im Kampf mit der des Glaubens; die spricht *mein Gott*, u. Tag u. Nacht nicht ablässt zu ihm zu rufen V. 3 (s. ausf. Calv. u. zu 13, 2); u. insofern konnte auch Jesus, der sein Leiden mit menschl. Gefühlen trug, diese Worte unbeschadet seiner Würde in d. Mund nehmen.

Das 2. Gl. nehmen die alten Überss. (Al. Hier. Chald.) u. manche Ausll. (auch G. Baur u. Del.) als einen einzigen selbständigen Satz: *fern von meiner Hülfe* sind *die Worte meines Schreiens*] d. i. helfen nichts, sind vergebens (רָחוֹק Sing. voranstehend st. Plur. Ges. §. 147). Aber nach Parall. (mit *verlassen*) u. Analogie ist *fern v. m. Hülfe* unstreitig ein Praedicat Gottes, wie V. 12. 20. 10, 1. Spr. 15, 29; u. zwar nicht besondrer Satz, mit Ergänzung der Frage aus d. 1. Gl. „(warum bist du) fern v. m. H.?" (Kimchi Ros.), oder neue Frage „bist du fern v. m. H.?" d. i. willst du dich etwa fern halten von m. H.? (wie Ven., der sie als zweifelnde Antwort auf die vorherg. nach dem Grunde des Verlassens nimmt, s. v. a. ist es etwa so gemeint dass du dich von meiner Rettung für immer fern halten willst? ebenso V. 3: „soll ich rufen Tag u. Nacht ohne dass du antwortest?" u. sogar V. 7 ff.: „u. ich sollte ein Wurm sein?" u. s. w. als vorwurfsvolle Fragen; sehr gezwungen): sondern Appos. zum vor. Satz. — Das folg. [דִּבְרֵי שְׁ nehmen S. Isaki Calv. Rud. H. Cler. u. die meisten Neueren als Apposition zu מִישׁוּעָתִי mit ergänztem מִן st. *von den Worten m. Schr.*, was zwar gramm. statthaft (vgl. Gen. 49, 24. 25. Jer. 47, 3 u. a.), aber ungleichartiges (Hülfe u. Worte) zusammenstellt [wesshalb Hitz. für מִישׁוּעָתִי מִישׁוּעָתִי schreiben will. M. E. kann als Correlat der Hülfe neben ihr recht gut d. Geschrei um H. genannt werden]. Am einfachsten als besonderer Satz: *(sind) die Worte m. Schr.* d. i. so lauten die Worte m. Schr., so schreie ich, oder habe ich schon lange vergebens geschrieen (vgl. V. 3 wo eine ähnl. Anführung). So schon AE. u. Olsh. Alsdann enthält die Eingangsstrophe nicht eine erst jetzt ausbrechende Klage, einen augenblickl. Schmerzensausbruch, sondern erzählt wie er schon eine Zeitlang geklagt ohne Erhörung zu finden, u. der Nerv derselben liegt in V. 3, der Vergeblichkeit seiner bisherigen Klage. [Ein solches Referat passt aber nicht als Anfang eines aus der tiefsten Gemüthsbewegung

hervorgangenen Psalms.] — שְׁאָגָה] eigentl. vom Löwen (z. B. V. 14. Jes. 5, 29. Hiob 4, 10), dann auf menschl. Klagen übergetragen, wie 32, 3. 38, 9. Hiob 3, 24 vgl. ὠρυθμος u. dgl. (Cler. Ros.).

3. Erfolglosigkeit seiner bisherigen unablässigen Anrufungen Gottes. אֱלֹהַי *mein Gott*] nimmt man gew. als blosse Anrede Gottes, dem das Folg. erzählt wird: aber 1) ist es dann etwas matt u. müssig (anders das affectvolle אֵלִי אֵלִי V. 2); 2) קרא = Gott anrufen (correl. antworten), sonst stets mit בִּיהוָה, אֶל יי u. dgl. constr., hier abs. ist für diese Bedeutung etw. zu nackt u. dünn: es müste für schreien d. i. klagen, stehn, gegen d. Sprachgebr. Ich nehme es dah. ebenso wie V. 2 als angeführte Formel der Anrufung Gottes, als d. Wort das er Tag u. Nacht vergebl. ruft: *m. Gott, rufe ich* u. s. w. (so auch Olsh.). Die Verba können demnach auch historisch genommen werden: *rief ich und du antwortetest nicht* u. s. w., wie 18, 4. [Besser Hitz.: *meinen Gott rufe ich;* קרא mit Accus., wie 18, 4. Dass zuerst *von* Gott, dann *zu* Gott gesprochen wird befremdet nicht; vgl. 20, 10.] Hgstb. macht in s. Weise diese Klage, indem er auch hier dem Sinn nach aus V. 2 *warum* ergänzt, zu einer förml. Beschwerde: denn zwischen „mein Gott", u. s. beständigen Anrufung in d. höchsten Noth ohne Erhörung sei ein greller Widerspruch, der gebieterisch Beseitigung verlange, dadurch dass Gott endlich noch erhört! — *Tag* u. *Nacht*] in die beiden Glieder vertheilt, zusammen Ausdr. des Begriffs beständig, unaufhörlich (zu 1, 2. 13, 3). — דוּמִיָּה] eig. *Schweigen* der Ergebung u. des Vertrauens im Ggsatz mit Murren gegen Gott 39, 3. 62, 2. 65, 2 (דמה = דמם s. zu 4, 5); hier aber = Beschwichtigung der Klagen durch Hülfe, Beruhigung. Ebenso d. Verb. דמה vom Weinen in d. ganz ähnl. Stelle Jer. 14, 17 „m. Augen rinnen herab in Thränen Nacht u. Tag u. stillen sich nicht", u. Klgl. 3, 49 [vgl. דמם in Hiob 30, 27. Hitz.'s „u. gönne keine Ruhe mir" verstösst gegen den Parall.] — Die Fassung des V. bei Ven. als Frage s. zu V. 2.

V. 4—6. Dieser Gottverlassenheit gegenüber erinnert er daran dass Gott der Gott Israels sei, auf den die Väter stets vertrauet haben u. der d. Vertrauen nie zu Schanden gemacht

habe. Diese alte Wahrheit u. Erfahrung könnte er sich selbst vorhalten, um sich zum Vertrauen zu ermuntern u. vor Verzweiflung zu warnen, wie 3, 4ff. Aber der Gegensatz mit V. 2. 3 u. weiter V. 7—9 zeigt dass d. Satz zur Klage u. ihrer Begründung gehört, u. dass er ihn Gott vorhält; ein gangbares Motiv zur Erweichung Gottes, indem er an das erinnert wird was s. früher bewiesene Gnade u. Treue von ihm erwarten lassen. Also zugleich Grund der Klage u. der Hoffnung, Schild des Glaubens gegen Verzweiflung: denn wenn Gott stets der Helfer seines Volks gewesen ist, so wird er doch wol nicht eine Ausnahme mit einem Glied desselben machen wollen (Calv. Ven. Hgstb.).

וְאַתָּה *u. du*] ist demnach s. v. a. u. doch bist du, wie ו 2, 6. 3, 4; was Hgstb. mit Unrecht läugnet, der den Gegensatz erst V. 7 annimmt (wo er nur wiederkehrt, nach der andern Seite hin), u. das *und* als s. Recht zur vorh. Frage begründend fasst, folgl. thatsächl. = denn, dann aber den Ggsatz mit „ich aber“ ergänzt, also zur Hinterthür wieder hereinlassen muss. — קָדוֹשׁ *heilig*] ist gew. v. Menschen u. Sachen gebraucht, als relativer u. negativer Begriff, der sich auf d. Verhältniss derselben zu Gott, im Ggsatz zur Welt (Creatur), bezieht s. v. a. Gott geweiht, zu göttl. Dienst bestimmt u. dem weltl. Gebrauch entzogen, aus d. Welt u. d. Bereich der natürlichen Dinge ausgeschieden (ἀφωρισμένος Röm. 1, 1 vgl. zu פלא 4, 4), also = göttlich, im Ggsatz mit weltlich, natürlich, gemein, profan (κοινον, חל). Im absoluten u. positiven Sinn steht es nur von Gott (u. daraus muss sich also erst der pos. Begriff des Worts ergeben); zunächst v. s. Willen = vollkommen gut, in sich selbst zusammenstimmend, u. so ist es uns geläufig. Allein das reicht nicht aus für d. A. T. (was Hgstb. mit Recht geltend macht); wo es auch s. göttl. Herrlichkeit u. Majestät, Hoheit (כָּבוֹד, הוֹד, הָדָר s. zu 8, 2. 6 u. zu קָדֵשׁ 2, 6) bezeichnet, z. B. Jes. 6, 3 parall. Herrlichkeit (כבוד) Ps. 99, 3. 111, 9 neben „furchtbar“ Jes. 57, 15 neben „hoch u. erhaben“; dah. als Subst. Gott überh., wie Hab. 3, 3 parall. אֵל, Jes. 40, 25; bes. in der gangbaren Jesaj. Formel „*der Heilige Israels*“ (קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל) = Gott Iraels (Schutzgott); u. so muss es auch hier stehn, parall. „thronend über

den Lobliedern Israels“ (Calv.: „non enim hic agitur qualis sit in coelo, sed qualem se hominibus ostenderit“). Aber wie hängt diese Eigenschaft mit der ersten zusammen? Das muss in dem Wesen Gottes überh. begründet sein, das eig. durch קדוש bezeichnet ist. Das Wesen Gottes aber wird im A. T. wie im ganzen Alterth., im Ggsatz mit d. Befleckheit der Welt, im allg. als rein (ἁγνος), zunächst physisch aber zugleich sittl., gedacht (wie schon Ges. thes. richtig bemerkt hat, u. Hgstb. mit Unrecht läugnet): daher קדש Pi. u. Hithp. = reinigen Lev. 11, 43f. im Ggsatz mit טמא, u. der Ggsatz des Begriffs mit den Befleckungen durch Hurerei u. dgl. Lev. 19, 2. 20, 26; dah. die religiösen Waschungen (Lustrationen) als Symbol der vor Gott erforderlichen sittl. Reinheit, u. die rel. Reinigkeitsgesetze überh. Specifisch aber erscheint d. Wesen Gottes als Licht, Feuer, d. Symbol der Reinheit in allen Religionen (daher Mittel der Reinigung, Lustration in höherer Potenz, wie Jes. 6, 6. Num. 31, 22f. u. des Läuterungsgerichts Mal. 3, 2. 3, u. d. Feuertaufe des N. T. u. a.). Dies ist eig. unter כבוד (δοξα) u. dgl. gemeint: daher ist sie unnahbar u. tödtlich für den sündigen Menschen u. die Creatur überh., daher die physischen Wirkungen der göttl. Heiligkeit u. der Theophanie, die zwar eine tiefe symbolische (sittliche), aber physisch begründete Bedeutung haben. Daraus fliesst die Einheit von physischer u. sittl. Reinheit, oder von Herrlichkeit u. Heiligkeit in dem Wort, u. des doppelten Gegensatzes „gegen das Sündliche u. gegen das Creatürliche, Irdische, Menschliche“, wie sich Hgstb. ausdrückt[6]); der aber hier zugleich einen Gegensatz gegen Nichtkönnen u. Nichtwollen (aus Untreue), also in Bez. auf d. sittl. Eigenschaft der Treue findet, woran gewiss nicht zu denken. [Wie in seinen Gerichten, so offenbart Gott auch in der Bewahrung seines Eigenthums, Israels wider die Angriffe der Heiden, u. der einzelnen Frommen wider die der gottlosen Volksgenossen sein göttliches Wesen in seiner Unterschiedenheit von allem creatür-

[6]) Daraus ist auch wol die Vermischung von Macht (Weisheit) u. Recht Gottes, u. ihr gegenüber von Endlichkeit u. Unrecht des Menschen (oder der physischen u. sittlich-rechtlichen Fassung des Gegensatzes v. Unendlichkeit u. Endlichkeit) in den Argumentationen des B. Hiob abzuleiten.

lichen Wesen u. in seiner absoluten Erhabenheit u. Übermacht über alle Creatur, d. i. seine Heiligkeit; vgl. z. B. Ez. 20, 21. 28, 22. 25. 38, 16. 23 mit Ez. 20, 9. 14. 22. 44.]

Im 2. Gl. יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יי׳] eine kühne Constr., wol nach d. Analogie des gangbaren Beiworts Jhvhs יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים *der auf d. Keruben sitzt* oder *thront* (näml. den Bildern derselben auf d. Deckel der Bundeslade Ex. 25, 18ff.), oder יי׳ צִיּוֹן *der auf Zion wohnt* (s. zu 9, 12): so hier *der auf* (über) *den Lobliedern Israels thront* oder *wohnt* d. i. im Heiligth. wo die Loblieder Israels gleich den Wolken des Weihrauchs zu ihm aufsteigen u. ihm gleichs. einen Thron bilden, wie schon AE. Calv. Rud. erklären, vgl. Jes. 64, 10 „Haus unsrer Heiligk. u. Majestät, wo unsre Väter dich gelobt haben"; viell. mit Hinweisung darauf dass er sonst so oft Anlass zu Lobliedern gegeben (vgl. d. Folg.). יָשַׁב aber hier nicht sowol wohnen, bewohnen („Bewohner der Lobl." de W.) als sitzen auf d. Thron des Richters oder Königs (s. zu 9, 8. 12). Mit d. Accus. constr. wie Gen. 4, 20. 25, 27. Jes. 42, 11. 44, 13, wie bekanntl. alle Wörter des Wohnens, Verweilens (שָׁכַן, גּוּר u. s. w.), u. der Acc. des Orts überhaupt[7]). And. nehmen תְּהִלּוֹת hart meton. st. concr. *laudantes* also *incola laudantium Israelitarum* (Gei. u. a.). Eher anwendbar wäre die wirkl. vorkommende Metonymie Gegenstand des Lobs, der *Gepriesene* = מְהֻלָּל wie תְּהִלָּה Deut. 10, 21 u. a. (s. zu 18, 4 Anm. 113); als Appos. zu יוֹשֵׁב: *thronend als d. Lobpreis Israels.* Ähnl. schon die alten Übersss.: Al. ἔπαινος Aq. ὕμνος Ἰσρ. *laus* oder *laudes Israel*, AE., Kimchi, Flam. Hufn. (יוֹשֵׁב qui in solio sedes = Deus יי׳ת δοξα Isr., zusammen sanctum numen Israelitis celebratum). Jedenfalls stehn die Beiwörter in Zshang mit d. folg. Hinweisung auf die bisherige Erfahrung des Volks, dass er sich als Schutzgott erwiesen u. ihnen so oft Anlass zum Lob gegeben, was den Verf. dasselbe für sich erwarten lässt.

---

[7]) Demnach ist der Widerspruch Hgstb.'s unbegreiflich, der es „thronend der Loblieder" gibt (Subst. m. folg. Gen., was aber die Constr. des Verb. m. Acc. voraussetzt). Ebenso unverständig die Läugnung dass יָשַׁב *bewohnen* heisse: was mit *sitzen, wohnen* dem Begriff nach einerlei.

V. 5. 6. Ausführung des Beiworts V. 4: wie Gott sich so oft seinem Volk als Gott erwiesen u. Grund zum Lob gegeben (Calv.). Wahrscheinl. sind insb. die Wunder beim Auszug aus Ägypten u. der Eroberung des Landes Kanaan gemeint, das gew. Muster göttlicher Hülfe u. Machtthaten in Pss. u. Propheten, vgl. „unsere Väter“ 44, 2. 78, 3ff. — *vertraueten*] ist hier u. V. 6 zusammen dreimal wiederholt: nach der gew. Annahme wegen des Nachdrucks (Emphase) womit dieser Begriff als Bedingung der göttl. Hülfe hervorgehoben werde (Cler. u. a.): aber es ist im 2. Gl. wiederholt, um es mit der entsprechenden Folge *u. du rettetest sie* zusammenzustellen; wie V. 6 mit der negativen u. *sie wurden nicht zu Schanden*. Eine häufige rhet. Figur, um eine nähere Bestimmung oder Gegensatz hinzuzufügen; vgl. 35, 15. 37, 40. — *Schreien* (זעק)] d. gew. Wort für Hülferufen des Volks im Buch der Richter 6, 7 u. a. vgl. Ex. 14, 10.

V. 7ff. Gegensatz des Dichters mit den Vätern: Contrastirung seiner Verlassenheit u. Schmach u. des Spottes den s. Vertrauen erfährt, mit der v. d. Vätern erfahrenen Rettung u. Belohnung ihres Vertrauens. Ggsatz zum vorherg. V. 4—6, wie dieses zu V. 2. 3; ganz dem gew. Wellenschlag der Empfindungen u. dem steten Wechsel v. Klage u. Bitte, u. Begründung beider, der den ganzen Ps. u. die Klagpss. überh. (wie ein ähnlicher die proph. Reden) durchdringt.

7. *Wurm*] näml. so verachtet u. mishandelt (zertreten) v. d. Feinden; gangb. Bild der Ohnmacht u. Verachtung, wie Jes. 41, 14 (v. Isr. Volk, mishandelt v. d. Heiden) Hiob 25, 6. Ähnl. im Griech. σκωληξ, s. Boch. Hieroz. II, 4, 28. — *Und nicht ein Mann* (Mensch)] d. i. seiner menschl. Würde beraubt u. zum Thier herabgestossen, oder so dass d. Menschenbild nicht mehr in ihm zu erkennen ist, wie Jes. 52, 14 vgl. 53, 2. Negativer Zusatz zum *Wurm*, wie oft „Mensch u. nicht Gott“, „Fleisch u. nicht Geist“ oder umgekehrt, zur Erläuterung des Begriffs durch d. Ggsatz oder Parall. — *Schmach* (חרפה)] meton. = geschmäht, verhöhnt, wie 31, 12. 39, 9. — בזוי־עם] gew. Constr. des part. pass. mit den Gen. des Urhebers, gleichsam volkverachtet = verachtet vom Volk, wie יליד אשה weibgeboren Hiob 14, 1, u. das Adj. חדל אישים menschenverlassen Jes. 53, 3 (nicht

statt מִמֶּנִּי, wie Ros., sondern st. לִ Ges. §. 143, 2). בָּזוּי = נִבְזֶה Jes. 53, 3. — עָם] nicht d. Volk im gew. politischen Sinn, sondern Leute = parall. אָדָם, wie oft (s. zu 18, 28).

8. Weitere Beschreibung des erduld. Hohns der Menschen. Ähnl. Beschreibungen der Lieblosigk. u. des Hohns selbst v. d. nächsten Bekannten u. Angehörigen 31, 12ff. 38, 12. 41, 6ff. 69, 8ff. 88, 9. 19 u. bes. Hiob 30 vgl. zu 27, 10. *Alle die mich sehen*] wie 31, 12 „die mich draussen sehen" (d. i. jeder Begegnende, näml. wenn er unter d. Menschen tritt). — ילעיגו לי] Hiph. = Kal eig. *lachen* dah. *spotten* mit Dat., wie 2, 4. Ebenso Hiph. st. Kal in den Synon. לעב, לוץ; was sich aus d. Grundbedeutung dieser Wörter (s. zu 1, 1 Anm. 3) erklärt, die eig. eine Mundöffnung, hiatus oris (לַעַג) bezeichnen, Hiph. also *hiatum facere* d. i. den Mund öffnen, insbes. um zu lachen u. s. w. Ebenso d. folg. יַפְטִירוּ בְשָׂפָה] v. פטר wie im Arab. Aram. eig. *hiare, klaffen, auseinandergehen* (Syr. weggehn); trans. aperire, findere, exserere, prorumpere; hier Hiph. *hiatum facere labio* (בְשָׂפָה mit בְ als Mittel st. Accus., wie schon Grot. richtig, u. JHM. Ros. Ges. thes.). *Lippen aufreissen* resp. verdrehen = *χλευαζειν*, als Geberde der Verhöhnung, wie sonst den *Mund:* פָּעֲרוּ עָלַי בְּפִיהֶם Hiob 16, 10 (mit derselben Constr. wie hier); grade wie *Kopf schütteln* u. *mit d. Kopf schütteln.* Vgl. Ges. §. 138 Not. wo auch andre Beispp. — *Kopfschütteln*] (הָנִיד ר׳ u. הָנִיעַ רֹאשׁ) häufig als Geberde des Hohns u. Spottes, wie 44, 15. 109, 25. 2. Kön. 19, 21 (auch nach בזה u. לעג לך wie hier) Hiob 16, 4. Klgl. 2, 15. Jer. 18, 16.[8])

---

[8]) De W. Ges. Thol. haben nach Lakemacher de formulis motitare caput et aperire os in obss. philol. VII, 55ff. das *Kopfschütteln*, als Ausdruck der Verneinung, Misbilligung, des Befremdens oder Bedauerns, in der obigen Bedeutung unpassend gefunden, u. wollen daher d. *Kopfnicken* darunter verstehn, als Ausdr. der Bejahung, Billigung, also hier der Schadenfreude. Allein das ist schon gegen allen Sprachgebr. sowol v. נוּעַ als von נוּד, welche nie *nicken* (Bewegung des Kopfs v. oben nach unten, nicht von unten nach oben, wie de W. sagt), sondern stets sich hin- u. herbewegen, schweifen, schwanken u. s. w. (trans. schütteln, erschüttern z. B. d. Sieb Am. 9, 9), vgl. נָע וָנָד umherschweifend u. flüchtig, u. נדד fliehen ܢܕܕ in der Syr. Übers.; ebenso *κινειν την κεφαλην* bei Alex. u. *κινειν καρη* bei Hom. (s. Ges. thes.) stets im neg. Sinn; woraus allein auch d. Bedeutung bedauern in נוּד sich erklärt (wie Ges. selbst bemerkt).

9. Hier geht d. Spott von Geberden zu Worten über, worin sie s. Vertrauen auf Gott verhöhnen (wie oft die Feinde der Frommen) d. i. s. Sache für verzweifelt erklären (wie V. 8 durch d. Kopfschütteln), vgl. 3, 3; hier unmittelbar redend eingeführt, ohne לֵאמֹר, wie 2, 3 u. oft. Der Typus zu Matth. 27, 43. Ganz gegen d. Analogie u. den Geist des A. T. ist es mit DE W. (in d. Einl.) die Worte als Religionsspott, u. daher die Feinde als Heiden zu nehmen.

גלל אֶל יהוה *wälzen auf Jhvh*] ein gangb. Bild in dem Sinn: eine Last die man zu schwer für sich findet gleichs. von sich abwälzen u. Gott aufladen, d. i. die Sorge dafür Gott überlassen, anvertrauen, u. folgl. in diesem Vertrauen unbesorgt u. getrost sein. Hängt zusammen mit d. allg. Bild einer *Last, Bürde* v. einer Sorge, Auftrag, Pflicht u. s. w. Vollständig die Phrase 37, 5 „wälz deinen Weg auf Jhvh“ u. Spr. 16, 3 „dein Werk“ oder „deine Sachen“ (מַעֲשֶׂיךָ); hier abs., ohne Obj., das aus d. Zshang oder aus d. sprüchwörtl. Phrase leicht zu ergänzen (deine Angelegenheiten); vielleicht aber refl. *wälz dich, wirf dich* auf J., wie d. folg. הָשְׁלִכְתִּי V. 11. Ein ähnl. Bild bei Aesch. Agam. 171 ff. *ἀχθος βαλεῖν ἀπο φροντιδος* (*εἰς Δια*) führt CLFR. an. — Die Form גֹּל ist schwerlich inf. constr. st. absol., [oder vielm. inf. absol. wie קֹב Num. 23, 25

Aber auch d. Sinn ist gegen den Zusammenhang u. Parall. mit חרף, שׂרק, לעג in obigen Stellen, wo überall nur Schmach, Hohn, Spott, nicht Schadenfreude passt, so wenig wie diese 44, 15 „er macht mich zum מְנוֹד רֹאשׁ“ (parall. מָשָׁל u. חֶרְפָּה) durch „Gegenstand des Kopfnickens“ bezeichnet sein kann. Wie ist aber d. Kopfschütteln als Geberde des Hohns zu deuten? HGSTB. bezieht d. Verneinung die darin liegt nicht auf d. Leiden, sondern auf d. Existenz des Leidenden; offenbar gezwungen. M. E. ist es eig. Zeichen der Befremdung, des Erstaunens, dass man etwas (hier die Lage jemands) sehr bedenklich, sonderbar, verzweifelt findet; oder auch des Bedauerns, Mitleidens (vgl. נוד), aber verbunden mit einer Miene wodurch es zum Spott, zur Ironie wird, vgl. Jer. 18, 16 neben שׁמם erstaunen (u. in derselben Formel 19, 8. 49, 17. 50, 13 dafür שׂרק neben שׁמם) u. Matth. 27, 39 mit 43 (= V. 9). Fast dieselbe Deutung finde ich soeben schon bei GEIER: „ironice et simulate in modum consolantis: nam alias movere caput est admirantium super novitate rei; quod si fiat ex animo, indicat admirationem super indignitate facti, simulque commiserationem; si vero fiat simulate . . est subsannare“.

u. שׁל Ruth 2, 16] u. dieser st. verb. fin., Perf. oder Imperf., (Ges. §. 131, 4), wie die meisten Ausll. (u. schon die alten Übersss., die ein Perf. ausdrücken, aber viell. גל gelesen haben), [oder befehlend: „er wälze", wie Hitz. u. Böttch. N. Ältrenl.]: am wenigsten aber eine angebl. 3. Pers. des Imperat. *er wälze* (wie Ges. §. 127 A. 2 d. ält. Ausgg., bericht. v. Röd. §. 130 A. 2, u. altern. schon Stange anticrit.): die nicht existirt [oder ein intrans. perf. (Ew.), da das Verb. ein transit. ist]: sondern ohne Zw. Imperat., wie in d. übrigen Stellen wo die Phrase vorkommt (37, 5. Spr. 16, 3), von welchem nachher zur 3. Person abgesprungen wird, wie 20, 10. Der Imp. ist ein ironischer Rath (Cler.), der zu einem so starken bildl. Ausdruck besser passt u. einen nicht minder kräftigen Sinn gibt als d. Perf., welches Stier u. a. wegen πεποιθεν Matth. 27, 42f. allein anwendbar finden; ob ein aus dem Munde des Leidenden spöttisch angeführter Wahlspruch desselben (Hgstb.), steht dahin. — In d. letzten Satz *weil er Lust hat an ihm*] ist d. Subject nicht d. Dichter (wie Rabb. Ros. Ew. u. a.), sondern Jhvh (Calv. Rud. Gei.): weil d. Phrase חפץ ב v. Gottes Liebe zu den Menschen (18, 20. 41, 12. Num. 14, 8. 2. Sam. 15, 26. 1. Kön. 10, 9. Jes. 62, 4. Mal. 2, 17), nicht umgekehrt (91, 14 von Ros. angef. steht חשׁק) gangb. ist; auch der Anwendung Matth. 27, 43 εἰ θελει αὐτον (aus Al.) zu Grunde liegt, u. als Spott einen stärkern Sinn gibt (Gei. de W.). [Hitz. Del. nehmen כי = wenn, wie Al., was mögl.; doch passt zu der ironischen Rede besser eine ironische Begründung.]

V. 10. 11. Begründung seines Vertrauens auf d. Hülfe Gottes, durch Hinweisung auf d. persönl. Erfahrung die er davon bisher gemacht: wie sich Gott v. d. frühesten Jugend auf als s. Beschützer u. Versorger erwiesen. Zunächst als Antwort auf die spöttische Ermahnung z. Vertrauen auf Gott u. bes. die hinzugefügte ironische Begründung V. 9, die er hier mit *denn* bestätigt, u. nachweist dass er wirklich zu einem solchen Vertrauen ein Recht habe (de W. Hgstb.); aber zugleich, mit umfassenderer Beziehung auf das Vorhergehende, Begründung der Erwartung v. Gottes Hülfe, die seiner Klage V. 2. 3 zu Grunde liegt, eine Ergänzung des v. d. Erfahrung der Väter V. 4—6 hergenommenen Grundes durch d. Erfahrung seines eigenen

Lebens (HGSTB.). Gegen den Einwurf dass das hier Angeführte so gewöhnliche u. allen Menschen wie Thieren gemeine Wohlthaten der göttl. Erhaltung enthalte, die kein grosses Gewicht haben könnten, bemerkt CALV. dass nur durch die Häufigk. das Wunder als gemein erscheine, aber nur unsrer fleischl. Stumpfheit (stupor), in d. That aber in Betracht der unzähligen Gefaren die d. menschl. Leben bedrohen ein wahres Wunder sei; u. LUTHER (bei Hgstb.) hebt gemüthlich den Reiz hervor den in bösen Tagen die Erinnerung an diese „zärtliche lustige liebl. Werke Gottes", an d. süsse Milch des mütterlichen Leibes u. all die zärtl. Erbarmungen des mütterl. Herzens die wir in d. kindl. Alter genossen haben, für uns hat, u. wie wir dadurch verstehn lernen die „Majestät Gottes mit solchen kindischen geringen schlechten Werken umgehn zu sehen". Aber es bedarf keiner Vertheidigung gegen jenen Einwurf, der nicht den Namen eines „Bedenkens" (wie ihn HGSTB. nennt) verdient, sondern eben nur die Ansicht des fleischlichen Auges ist, das d. Bedeutung der Dinge nur nach ihrem äusserl. Schein u. Grösse schätzt, u. Gott nur in äusseren Wundern u. ausserordentl. Dingen erkennt; während d. Auge u. Herz des Glaubens in allem was uns begegnet Gott wirksam sieht, überall sich v. s. Hand geleitet oder getroffen fühlt, alles auf ihn bezieht u. dafür dankbar ist.

גֹּחִי] schwierig. Es kann in dieser Form nur Partic. sein von גּוּחַ (גִּיחַ) *hervorbrechen*, bes. d. Quelle aus d. Erde (daher גִּיחוֹן Quelle, Fluss), d. Kind aus d. Mutterschoss: trans. *hervorbrechen lassen*, v. d. Mutter = gebären Mich. 4, 10, hier v. Gott der es bewirkt. So Al. ὁ ἐκσπασας με CHALD. אַפֵּקְתָּנִי zogst mich heraus, Rabb. u. die meisten Ausll. Dazu passt aber d. Punctation mit *o* nicht, die in solchen Wörtern sonst nur bei intr. Bedeutung vorkommt (בּוֹשׁ, אוֹר u. a. [auch לוּט Jes. 25, 7 u. בּוֹס Sach. 10, 5 haben keine trans. Bedeutung]); daher Ros. (nach A. SCHULTENS instit. Hebr. 363, aber schon Cocc. so) Maur. Hgstb. u. G. Baur es als Infin. nehmen wollen: *mein Hervorbrechen* meton. st. Urheber meines H., sehr gezwungen. Da dieselbe Schwierigkeit in d. Imperativform גֹּחִי Mich. 4, 10 wiederkehrt: so muss dieses *o* dem regelm. Verb. irgendwie nach-

---

V. 10. גֹּחִי wahrsch. zu lesen גּוֹזִי nach 71, 6 (s. oben).

gebildet sein, ein Metapl. von גחה u. dgl., wie קוֹמִים 2. Kön. 16, 7 st. קָמִים u. a. (Ewald kr. Gr. §. 227, dagegen nach Lehrb. §. 151, b st. â gesprochen). Nun steht aber in d. Parallelstelle 71, 6 (offenbar wie V. 5 aus unsrer Stelle entlehnt) in derselben Phrase גוֹזִי מִבֶּטֶן (Part. v. גזה) „*mein Vergelter* oder *Wohlthäter von Mutterleibe an*"; wobei מִבֶּטֶן in dems. Sinn steht wie im folg. V., also d. Parallelismus besser gewahrt ist. Demnach ist wol diese LA. hier vorzuziehen, wie schon Kantelaar obss. ad quaed. V. T. loca (bei Ros.) gethan. Vgl. Hier. *propugnator meus* (71, 6 protector meus).

מִבְטִיחִי] wird nach d. Chald. v. d. meisten älteren Ausll. v. Vertrauen auf Gott verstanden: *der du mich mit Vertrauen* (auf dich) *erfülltest an der Mutter Brüsten,* so dass *an der M. Br.* nur d. Alter des Dichters bezeichnet = so lange ich ein Säugling war; u. so die LA. מִבְטָחִי 71, 5. So auch wieder Hgstb. (der es „Grund zum Vertrauen geben, zum V. berechtigen" gibt, näml. durch s. Obhut über d. Kinder, „u. somit zur Hülfe, weil V. u. H. stets innig verbunden gewesen", mit d. willkürl. Machtspruch dass es nicht darauf ankomme ob einer zum Vertrauen fähig sei oder nicht) u. Del. — Hitz. dagegen „mir V. einflösste *zu* meiner M. Br."!! Vielm. heisst es abs. *sicher, getrost machen,* caus. des Kal *getrost* (sicher, sorgenlos) *sein,* vgl. בָּטַח adv. getrost, sicher d. i. obj. fern v. Gefaren, dah. subj. sorgenlos, furchtlos, muthig. Hier obj. *du hast mich sicher liegen lassen an m. Mutter Brüsten* = מַשְׁכִּיבַנִי לָבֶטַח (vgl. 4, 9), näml. durch deine Obh. So J. Trem., de Muis, Ven. Ros. de W. Ges. In *an den Brüsten meiner Mutter* ist wol nicht bloss die Altersstufe, der Stand des Säuglings, bezeichnet, sondern auch d. Bild eines sichern, sorgenlosen, u., weil dann alle Wünsche des Menschen noch in der Mutterbrust beschlossen sind, behaglichen u. zufriedenen Zustands.

11. הָשְׁלַכְתִּי] wie d. Act. השליך 55, 23 „wirf auf Jhvh dein Loos" (= גלל V. 9, wozu Correlat d. parall. כלכל unterstützen, aufrechthalten) = נִסְמַכְתִּי עָלֶיךָ in d. Parallelstelle 71, 6. Das Pass. ist hier wol als wirkl. Pass. zu nehmen: *ich war geworfen* (oder *bin geworfen,* als noch fortdauernd), d. i. dir anbefohlen, anvertraut, auf dir beruhte mein Heil; nicht refl. *ich warf mich auf dich* = ich befahl mich dir

an, vertraute auf dich (Ros. de W. u. a.), weil v. Kindheit an, also noch ohne Bewustsein. — Parall. *mein Gott bist du gewesen*] d. i. hast dich als solchen erwiesen: also obj. göttl. Wohlthaten, ohne Rücks. auf d. Gesinnung des Empfängers (Hgstb.); doch nicht nothwendig, weil es auf d. ganze Zeit v. Mutterleibe an geht, also auch auf die des Bewustseins. — Die Anspielung die manche in d. Ausdrücken finden auf d. Aufnahme des neugebornen Kindes auf d. Schoss des Vaters, als Zeichen der Anerkennung oder Adoption (Gen. 30, 3. 50, 23. Hiob 3, 12), mit d. Sinn dass Gott ihn als Vater behandelt (Cler. JHM. Hgstb.), ist bei d. Allgemeinheit des Ausdr. schwerlich darin zu suchen.

V. 12ff. Nun die durch das bisherige — sowol d. Schilderung seiner Verlassenheit u. Verhöhnung, als d. Hinweisung auf d. frühere Erfahrung der göttl. Hülfe u. Obhut — begründete Bitte nicht länger fern zu stehn v. s. Noth, die dann von neuem u. noch stärker begründet wird durch nähere Schilderung seiner Bedrängniss v. s. Feinden, u. der Dringlichk. der Hülfe.

12. *Sei nicht fern*] aus V. 2, wie V. 20. 35, 22. 38, 22. 71, 12 also = sei nicht länger fern von mir. Die nächsten Gründe, die sofort der Bitte beigegeben werden mit doppeltem *denn*, sind: 1) dass d. *Noth* (צָרָה eig. Enge, Drangsal 20, 2. 4, 2) *nahe* sei d. i. nicht d. Zeit nach nahe bevorstehend, drohend, sondern drängend, drückend, einengend, hart auf ihm liegend (Luth. G. Hengstb.), einen Gegensatz mit *ferne stehn* bildend (AE. G.); 2) dass er keinen Helfer hat, näml. ausser Gott.

13. Schilderung der „nahen Noth" u. Gefar durch mächtige u. grimmige Feinde, die ihn von allen Seiten in Menge umstehn, deren Macht u. Grimm unter d. Bilde *wilder Thiere* vorgestellt ist, wie oft (zu 3, 8. 7, 3), zur Veranschaulichung ihrer Stärke (Macht) u. Wuth: zuerst *Stiere*, die V. 14 mit *Löwen* wechseln, denen sich V. 17 noch *Hunde* anschliessen (vgl. V. 21f. wo sie alle drei wiederkehren). — *Stiere*] gangb. Symbol der Stärke, wie der Löwe (daher beide Grundlage der Assyrischen Kerube); aber auch der gereizten Wuth u. Bösartigkeit, wodurch sich noch jetzt in Palästina die Büffel auszeichnen

(Robinson Pal. III, 563ff.). אַבִּיר eig. Adj. *stark*, poet. häufig Beiwort des Stiers, dah. gradezu *Stier*, wie 50, 13. 68, 31. Jes. 34, 7. — *Stiere Basans*] sprüchw. = fette, starke Stiere, weil *Basan*, durch s. fetten Weiden (Mich. 7, 14. Jer. 50, 19) wie s. Eichen (Jes. 2, 13. Hez. 27, 6. Zach. 11, 2) berühmt, sehr zur Viehzucht geeignet war; dah. s. Widder (Deut. 32, 14) u. Stiere in d. proph. Symbolik des A. T. als Bilder des durch Wohlstand üppig, übermüthig u. gottesvergessen (widerspenstig) gewordenen Israels u. seiner Vornehmen gangbar, wie Hez. 39, 18. Am. 4, 1 (Kühe v. d. Weibern als weibl. Gegenbild der Männer, vgl. 6, 1); u. hier mächtiger Feinde, mit dem prophet. Nebenbegriff v. gottlosen Feinden Jhvhs.[9]) — *Umgeben mich*] in feindl. Sinn, wie V. 17. 18, 5. 6.

14. *Sperren den Rachen auf*] eig. v. d. Stieren V. 13 ausgesagt, aber nicht mehr zu diesen passend, sondern v. *Löwen* entlehnt (Cler.), womit sie im 2. Gl. verglichen sind; dah. d. Vergleichung damit im 2. Gl., wodurch thats. d. Übergang zu einem zweiten Bild gemacht wird, dem gangbarsten für gefärl. u. wüthende Feinde (Bochart Hieroz. I, 3, 5), wie nachh. V. 17. 22. Die Vergleichung durch blosse Apposition (s. zu 11, 1 u. eine Reihe dergl. Gen. 49, die Kimchi anführt). — טֹרֵף] s. zu 7, 3. — *Brüllend*] wie d. Löwe thut wenn er die Beute erblickt u. darauf losstürzt, stets dem Anfall vorhergehend 104, 21. Am. 3, 4.

V. 15. 16. Wirkung der Verfolgung u. der Angst auf s.

---

[9]) *Basan* scheint hierbei nicht in s. eig. u. urspr. Sinn zu stehn, von dem nördlichsten Strich des jenseitigen Landes (nördl. vom Jarmuk bis an d. Hermon), der als Basalt-Hochebene nur Weizenland ist: sondern in weiterem Sinn, worin es auch d. nördl. Gilead bis zum Jabbok (d. heutige 'Eglûn) umfasst, näml. in d. Umfang den das Reich Basan unter d. letzten König 'Og gehabt hatte u. in dem es Manasseh erhielt (der politische Sinn des Worts zum geogr. geworden), u. zunächst dieses Gilead zu meinen, worauf allein obige Eigenschaften u. Producte passen, die auch Hhsl. 4, 1. Jer. 50, 19 Gilead (parall. Basan) beigelegt werden; ebenso die „vielgipfeligen Berge Basans" 68, 16 (die freil. noch besser auf d. Hermon passen). Diesem weitern Sinn v. Basan entspricht ein engerer v. *Gilead*, worin es insbes. v. d. Gebiet des St. Gad (oder Gad u. Ruben), südl. vom Jabbok, steht. So auch gew. d. spätere *Βαταναια*, wie denn überh. grosses Schwanken in d. Benennungen des östl. Landes.

Gemüth u. s. ganzen Zustand, ganz wie 6, 3ff. *Hingeschüttet wie Wasser*] auch 58, 8. 2. Sam. 14, 14 als Bild des Vergehens, Untergangs; hier aber nach Parall. u. Zshang der innern Auflösung, Zerrüttung, als Wirkung des Kummers, der Furcht u. Angst (DE W.), die einen auflösenden Einfluss auf d. Menschen hat, indem sie ihm alle Spannkraft u. Haltung raubt, vgl. den Ggsatz *fest* in חָזָק, נָכוֹן u. dgl. = getrost, muthig sein. — Diese Auflösung gilt zunächst v. *Herzen* (לֵב), das im 2. Gl. gleichs. *zerfliesst* (נָמַס) wie Jos. 2, 11. 7, 5. Deut. 20, 8. 2. Sam. 17, 10. Nah. 2, 11; dah. verglichen mit *Wachs*, wie 97, 5 (d. Berge vor Gottes Erscheinung) 68, 3 (d. Gottlosen), u. bei Ovid. ex Ponto I, 2, 57f. „sic mea perpetuis liquescunt pectora curis ignibus admotis ut nova cera solet" (CLER.), u. mit Wasser Jos. 7, 5 („d. Herz des Volks zerfloss u. ward zu Wasser"). Im 1. Gl. in *ich bin hingeschüttet* u. s. w.] auf d. ganzen Menschen ausgedehnt = m. ganzes Wesen löst sich auf, zergeht; dann in הִתְפָּרְדוּ כָּל־עַצְמוֹתָי] auf d. *Gebeine*, als d. leibl. Mittelpunct u. Sitz des Lebensgefühls u. Befindens (s. zu 6, 3), deren Gefüge gleichsam *auseinanderzugehn* scheint (KI. RUD. GEI. Hufn.), eine Steigerung des Zitterns. Alles das bringt HGSTB. in Verwirrung, indem er grundlos diese Bedeut. des Bildes läugnet, das er v. d. völligen Auflösung der Kräfte u. Ohnmacht versteht, u. das nicht nur auf 58, 8. 2. Sam. 14, 14, sondern sogar auf d. Wassergiessen 1. Sam. 7, 6 u. auf Gen. 49, 4 anwendet! Hitz. u. Del. betrachten das Auseinandergehn d. Geb. als Folge körperl. Mishandlung; gegen den Zusammenhang.] — *Inmitten meiner Eingeweide* (מֵעָי)] wie 40, 9; aber dort geistig (= m. Herz V. 11), hier physisch v. Ort des Herzens.

16. Der Kummer (die Angst) als innerl. verzehrende Gluht in s. auszehrenden Wirkung geschildert, wie 32, 3f. Spr. 17, 22 („Kummer trocknet d. Knochen aus"). *Meine Kraft*] wie 31, 11; hier ist *vertrocknet*] nach allg. gangb. Sprachweise, weil als Lebenssaft gedacht = לְשַׁד 32, 4; der (mit Einschluss des Rückenmarks u. des Marks der Knochen überh.) die Blüte der Gesundheit u. Kraft begleitet u. anzeigt, so wie umgekehrt d. Vertrocknen u. Verschwinden desselben Krankheit, Alter, Kummer u. sonstige verzehrende Leidenschaften, die wie

ein inneres Feuer diese feineren flüchtigeren Elemente des Leibes verzehren. So richtig schon die *Rabb.* u. ältern Aussl. (AE. Luth. Calv. Rud. u. s. w.): aber von Hgstb. geläugnet, der dafür vertrocknen uneigentl. = schwinden nehmen will. [Dem Bild der Scherbe u. dem Parall. entspräche besser חִכִּי, wie Olsh. Böttch. N. Ähren. Ew. u. Hitz. emendiren wollen, u. schon Saadia כֹּחִי verstand; vgl. 69, 4. — יָבֵשׁ v. Hitz. mit Recht f. Part. erklärt; vgl. den Parall.] — Parall. damit *m. Zunge klebt an m. Gaumen* (מַלְקוֹחַי)] als Folge der austrocknenden Gluht, worin sich diese besonders erweist. Sonst als bekannte Erscheinung des Durstes zur Bezeichnung desselben gebraucht Klgl. 4, 4 (wo nur חֵךְ st. מַלַּק); u. weil dadurch d. Zunge auch zum Sprechen untüchtig wird, des Verstummens 137, 6. Hez. 3, 26. Hiob 29, 10 (hyperb. Ausdr. des ehrerb. Schweigens); hier dagegen der Auszehrung überh. als Folge des Kummers. דבק sonst mit בְּ, לְ, אֶל (Hez. 3, 26), hier mit d. Accus., wie bei d. Bedeut. erreichen; u. Hoph. st. Kal, wie sonst oft Hiph., dessen Pass. es ist, eig. = *kleben gemacht.* Der Accus. bekanntl. auch beim Pass. Ges. §. 143, 1. — *Todesstaub*] = Grab, wie oft poet. schon *Staub* = Erde allein V. 30. 30, 10. Der bloss drohende u. gefürchtete Tod in poet. Hyperbel schon als gegenwärtig vorgestellt (Cler.), oder das Imperf. mit Ven. gradezu als Fut. zu nehmen. — *Du wirst mich legen* u. s. w.], weil d. Glaube auch in d. Verfolgungen der Feinde die Hand Gottes, u. in d. Feinden nur Werkzeuge derselben sieht (Hengstenb.). שִׁפַּת *setzen, legen* Ew. Maur. falsch = שִׂית, שִׂים machen zu etw.

V. 17 ff. Die Schilderung des Kummers führt in dem steten Wellenschlag des Gemüths wieder auf die Ursache, die Feinde, u. diese zur fortgesetzten Schilderung ihres Thuns u. seiner Wirkung zurück. Die Feinde wieder bildl. als *wilde Thiere* wie V. 13 f.; denen sich hier *Hunde* anschliessen: schon im A. T. auch Menschenfleisch fressendes Thier (wie 59, 7. 1. Kön. 14, 11. 16, 4. 22, 38), im heut. Morgenland herrenlos u. wild herumlaufend u. beissig (Ödmann. vermischte Sammlungen V, 23 ff. bes. 28 ff.; Faber Archaeol. I, 188 ff., der sie insb. v. Heerdenhunden versteht); Symm. u. Theodot. v. Jagdhunden, aber unpassend. — עֲדַת מ׳] *Rotte* v. Übelthätern, wie 86, 14,

קהל מ׳ 26, 5 סוד מ׳ 64, 3 (s. zu 1, 5). — הקיף *umringen*] hier mit Acc. wie 1. Kön. 7, 24 u. a., mit על 17, 9. 88, 18 u. a.; vgl. inf. abs. *ringsum* Jos. 6, 3. 11 u. תְּקוּפָה Umlauf des Jahrs. And. *schlagen*, *zerschlagen*, gegen Parall. u. Hebr. Sprachgebr. des Hiph.

כָּאֲרִי u. s. w.] *wie der Löwe (umringen sie) m. Hände u. m. Füsse*, oder besser mit doppeltem Accus. (mich) *an meinen*

V. 17. כָּאֲרִי ist durch das einstimmige Zeugniss der Hdss. bestätigt, u. eine abweichende LA. mit Sicherheit in keiner einzigen Hds. die zu einem Zeugniss geeignet wäre wirkl. nachzuweisen. Nur in zwei echt Jüdischen Hdss. findet sich jetzt כארו: aber in der einen, Kennic. 39, scheint nach Bruns (Repert. XII, 243) d. urspr. ר in ו verändert, u. die andere, de Rossi 337, hat כארי, eine Verbindung beider Lesarten. Sonst findet sie sich nur in christl. Ausgg., u. in einigen Hdss. entweder nur am Rande, oder von zweiter Hand corrigirt, oder zweifelhaft (da ו u. י nicht deutl. unterschieden), aber überall verdächtig u. wahrsch. ebenf. christl. Ursprungs; von manchen Hdss. ist sie nur nach unbestimmten Angaben oder Erinnerungen gewisser Gewährsmänner behauptet, aber von keinem Augenzeugen bestätigt. Noch mehr gilt das v. d. LA. כרו, die sich nur in 2 jungen Hdss., Kenn. 539. 542, am Rande, u. von späterer Hand (Dinte), u. nach de Rossi suppl. in Kenn. 649, einem christl. Ps. graeco-lat., im Text findet. Es leidet also keinen Zweifel dass, wie schon die Rabb. des MA. behauptet haben, diese Lesarten durchaus v. christl. Händen abzuleiten sind, um so mehr da sie ein so starkes dogm.-christl. Interesse hatten u. Ggstand eines bittern Parteistreits zwischen Juden u. Christen waren. Die Punctation כַּאֲרִי findet sich in Kenn. 148 de R. 368, u. ist wol nur ein Versehen st. כְּ. Mehr Gewicht hat man gelegt auf einige Aussagen der Masorah für d. LA.: 1) Num. 24, 9 dass d. Keth. hier כארו sei; 2) die Bemerkung des Herausg. in d. mas. Concordanz am Ende der Ausgg. (Mas. final.) unter אר: dass er in sorgfältigen Hdss. כארו geschrieben (als Kethibh) u. כארי als Keri gefunden habe; 3) in d. kleinern Mas. zu unsrer Stelle dass כָּאֲרִי mit Kamez hier u. Jes. 38, 13 in zwiefacher Bedeutung stehe; woraus man den Schluss zog dass d. Wort, da es Jes. 38 unzweifelh. „wie der Löwe" bedeutet, hier nicht in dieser Bedeut., folgl. als Verbum stehn müsse! Allein alle diese Zeugnisse beweisen zu viel, folgl. nichts. Der Herausg. der Mas. R. Jakob ben Chajim wurde sehr v. d. christl. Druckerherrn, in dessen Sold er stund, gedrängt die LA. כארו „zur Ehre Gottes" in d. Text aufzunehmen; was er zwar nicht that, aber viell. durch d. Gefälligkeit aufwog die Hdss. mit dieser LA. gegen die Wahrheit „sorgfältig" zu nennen (wie A. Pfeiffer vermuthet): nimmt aber diesem Zeugniss allen Werth durch d. hinzugefügte Bemerkung dass er weder in mas. Verzeichnissen noch in d. Varr. der Morgen- u. Abendländer eine Spur derselben gefunden; u. von demselben Gehalt ist wol d. Zeugniss dafür zu Num. 24, 9. Daher sie von Gusset u. Alting gradezu für

H. u. F. d. i. von allen Seiten, ringsum, wie 17, 11 „umgeben uns auf unsren Schritten“ (d. Constr. s. zu 3, 8); vgl. zu 49, 6. Viell. ist auch ein andres Verb. aus d. Zshang zu ergänzen (Zeugma), etwa *inhiant, imminent*, d. i. schnappen darnach, drohen sie zu zerfleischen, wie Ges. Lex. u. כור annimmt, vgl. Chald. beissend wie d. L. (Ergänzung, nicht Übers. des כארי). Die Einwendung dass die *Hände und Füsse* hier nicht zu dem *umringen* passen (Luth. Calv. u. a.; noch neuerdings de W. Stier Olsh.) hat schon AE. hinlängl. beantwortet ohne Beachtung zu finden: sie sind erwähnt als Mittel des Widerstands: die Hände als solche womit man sich wehrt, die Füsse womit man entrinnt; also s. v. a. so dass ich weder

---

einen unechten Zusatz, vielleicht eines Christen, erklärt worden; wie denn auch de Rossi varr. lectt. IV, 18 v. s. Hdss. der Mas. bezeugt dass in keiner diese Worte stehn. Gegen die Folgerungen aus d. Angaben der Masor. s. bes. Verbrugge obss. S. 42 ff.

Über den ganzen Streit in kritischer Hins. am genauesten de Rossi varr. lectt. IV, 15 ff.; in krit. u. exegetischer A. Pfeiffer exercc. ad loca bibl., exerc. VIII, in Opp. I, 599 ff. (im Ausz. auch dubb. vex. s. defficilior. scr. loc. das. S. 305 ff.), Verbrugge obss. S. 13—65, Paulus Memorabb. IV, 65 ff. u. erweitert Excurs zu Ps. 22 im Clav. 2. A. S. 120—51. Rosenmüller epimetron zum Ps.

Das kritische Urtheil ist bisher trotz der Einstimmigkeit der Hdss. für כָּאֲרִי, u. der exegetischen Angemessenh. derselben, mit merkwürdiger Verblendung zu Gunsten der Lesarten כארו u. כרו: zunächst u. natürlich bei sämmtl. ältern Ausll., durch d. dogmatische Interesse (das hier so fanatisch war dass die Äusserungen Kimchi's über d. LA. כרו in s. Commentar aus allen Ausgg. derselben entfernt worden sind, u. sich nur in d. ältesten v. 1477, 1487, 1522 sowie in 10 Hdss. de Rossi's finden, s. de Rossi varr. lectt. IV, 15); u. auch nachdem d. christl. Ursprung der Lesarten כארו u. כרו anerkannt war, durch den leichtfertigen Verdacht dass d. Juden diese LA. aus Hass gegen die Christen verfälscht hätten, u. den bodenlosen kritischen Grundsatz dass „2 Hdss. sehr wol die echte LA. aufbewahrt haben könnten“ (z. B. de Rossi), dem noch Ros. de W. u. a. nachzusprechen nicht angestanden haben. Es ist eine wahre Leidensgeschichte in die die Stelle durch d. Bez. ders. auf die Leidensgesch. Christi verwickelt worden ist; u. sie scheint auch jetzt selbst, von Seiten solcher die kein dogmatisches Interesse haben, noch nicht zu Ende zu sein: denn noch neuerlichst hat sie von Olsh. die Vermuthung dass sie durch Glossen zu V. 14. 15 entstanden sei über sich ergehn lassen müssen! Vgl. auch die von Meier u. Thenius vorgeschlagene Vertheilung d. Worte an den vorausgehenden u. den folgenden Satz bei Del.

Hand noch Fuss regen kann (Hgstb.); auch kann man mit Ges. thes. auf Hesiod. Tagewerke 114 (101) ποδας κ. χειρας ὁμοιοι (v. den ewig sich gleich bleibenden Menschen des goldenen ZA.) hinweisen, wo Hände u. Füsse den ganzen Leib vertreten. Der *Löwe* wechselt ebenso mit d. *Hunden*, wie oben V. 13f. mit d. *Stieren* u. unten V. 21f. wieder mit beiden, u. in demselben Sinn (s. zu V. 13); nicht grade mit bes. Bez. auf d. Wuth des Löwen (die Hgstb. urgirt). Der Sing. wie V. 14 u. 21. 22; hier aber כָּאֲרִי (aus כְּהָאֲרִי) mit d. Artikel (wie Am. 5, 19 הָאֲרִי), als Bezeichnung der ganzen Gattung, wie gew. bei Vergleichungen Ges. §. 109 A. 1; grade wie Jes. 38, 13 „wie d. Löwe so zerbricht er mir alle m. Gebeine“ (v. d. Schmerz, vgl. Ps. 42, 11), während anderw. כַּאֲרִי Num. 24, 9. Hez. 22, 25 mit gleichem Recht ohne Art. steht [vgl. zu 17, 12].

Die alten Übersss. dagegen haben sämmtl. (nur d. Chald. ausgenommen) in d. Wort ein Verbum gefunden: th. *graben, durchboren*, wie Al. ὤρυξαν Vulg. Syr., th. *zusammenbinden, fesseln*, wie Aq. 2. Ausg. Symm. Hier. Näml. כָּאַר nehmen sie = כּוּר, welches in Ableitt. u. verwandten Wurzeln (כרה, אכר u. s. w.) so wie im Arab. *graben*, u. im Arab. كار auch *umwickeln, zusammenbinden* aufweist (s. Ges. Lex. u. thes. כור). Auch haben wirklich ein paar Hdss. u. viele christl. Ausgg. כארו u. sogar כרו (s. krit. Note). Diesem folgen d. meisten christl. Ausll. der Mess. Auslegung zu Gefallen (s. Einl.), sich in beide Auffassungen der alten Überss. theilend, jenachdem sie in d. Anwendung auf Christi Kreuzigung d. Durchboren der Hände u. Füsse, oder (wegen der Bestrittenheit hinsichtl. der letztern) das Binden derselben annehmen. Doch ist im Hebr. Sprachgebr. nur d. erstere Bedeut. etymologisch zu begründen, so wie im Arab. nur die letztere (s. Paulus in Clavis S. 125ff.). Ein Theil der Ausll. glaubte diese Fassung als Verb. sogar mit d. bestehenden LA. כארי verbinden zu können, näml. als part. pl. v. כור st. כָּרִים, v. Sing. כָּאר st. כָּר, mit eingeschobenem א wie קָאם, רָאמוֹת, שָׂאטִים u. dgl. (Ges. §. 72 A. 1): Plur. entw. mit d. Endung ־ִי als st. constr. כָּאֲרֵי oder כָּאֲרֵי (in Aram. Weise v. Sing. כָּאר st. כָּר, wie רָאמָה Zach. 14, 10), oder ohne Veränderung der Punct. gradezu כָּאֲרִי als st. abs. mit d. Endung ־ִים st. ־ֵי (s. Ges. §. 87, 1, b). So zuerst E. Pococke in nott. ad port. Mos. 57ff., dem viele ältere u. neuere folgten, namentl. noch, wenn auch unentschieden, Ges. (Lehrg. §. 106, A. 1. §. 124, 2 A. 3 u. Lex.) u. de W. (der aber in d. 4. A. richtig erklärt); auch noch Böhl; für d. Punct. כָּאֲרִי schon Luth., Capito, Gesner (nach A. Pfeiffer dubia vex. in Opp. I, 308)

u. mit besonderem Eifer Stange antier. S. 126 ff. Diese Auskunft erscheint schon von vornherein dadurch sehr bedenklich dass sie zwei so auffallende Anomalien in demselben Wort vereinigt annimmt (wie schon Wasmuth u. neuerd. Ges. u. Hengstb. bemerkt haben), auch wenn sie einzeln wirkl. vorkämen; allein sie sind auch an sich ganz unerweislich u. unbegründet. 1) Die angebl. Pluralendung יִ ist in keinem einzigen der angeff. Beispp. sicher u. beruht fast durchgängig auf falscher Erklärung, wie O. Verbrugge obss. S. 1—109 längst gründlich nachgewiesen. Sie wäre also nur in d. Punctation יִ zulässig: aber auch mit dieser ist 2) eine Participform כָּאֲרִי weder im Hebr. noch selbst im Aram., sondern nur allenf. כָּאֲרִי möglich: da ein Sing. כָּאֵר im Hebr. ganz unerhört u. gegen alle Analogie; aber auch im Aram. der Plur. entw. כָּאֲרִים nach Kethibh oder כָּיְרִים heissen müste [10]), weil א nach Aram. Lautgesetz hinter ָ nur vor vollem Vocal st. י (oder mit d. Laut des י) steht, aber wenn dieser wegfällt stets wieder in י zurückfällt, wogegen das vereinzelte כָּאֲיָא Dan. 7, 16 (NB. mit verlängerter Endung יָא nicht יִ) nichts vermag. [Maur. Ew. altern. — er zieht d. LA. כָּאֲרוּ vor — u. Böttch. wollen כַּאֲרִי aussprechen, was nach jenen colligantes — wogegen oben, nach diesem dagegen „ringsumspringend" bedeuten soll, = כָּרְרִי, vgl. מְכַרְכֵּר 2. Sam. 6, 14 ff. Nach Del. soll die LA. כָּאֲרוּ wenigstens gleiches Recht auf Anerkennung mit der jetzigen Recepta haben! In Betr. ihrer bleibt er bei der Bedeutung: „sie haben durchgraben, durchbort" (vgl. מְכֵרָה u. נקר), mit der Erläuterung: die Bösewichter haben sich in seine H. u. F. eingebort (!) u. so ihn festgebort, so dass er ihnen unentrinnbar preisgegeben ist!]

18. Fortsetz. der Schilderung seines Zustands V. 16. Die Imperff. des V. bezeichnen sämmtl. Gegenwart. Das erste derselben אֲסַפֵּר] ist Potentialis: *ich kann zählen* (wie dasselbe Wort im Niph. Gen. 16, 10 u. öft.). *Ich kann zählen alle meine Gebeine*] Bezeichnung seiner Abmagerung, zufolge deren s. Knochen (Rippen) so hervorstehn dass man sie zählen könnte (Rabb. bei K. Vat. Rud. G.), vgl. die Schilderung 102, 6. Hiob 19, 20. 33, 21. — [Hitz. u. Del.: er könne sie zählen, weil sie aus ihren Fugen gerückt seien; auf Grund der unrichtigen Deutung von V. 15.] — הִבִּיט u. ראה] verbunden wie 33, 13. 80, 15. 142, 5; 2. Kön. 3, 14. Ersteres die Handlung

---

[10]) Im bibl. Chald. durchgängig Keth. א, Keri יִ: z. B. דאנין Keri דיינין Ezr. 7, 25. דארין Keri דיירין Dan. 2, 38. 3, 31. 6, 26. קאמין Keri קיימין 3, 3. דארי Keri דיירי 4, 32. זאעין Kr. זיעין 5, 19. 6, 27.

u. ihre Richtung im allg. = *schauen, blicken, hinblicken,* vgl. 102, 20 (= parall. הִשְׁקִיף, wie 14, 2) Hiob 6, 19; letzteres das concrete Sehen, mit Angabe des Gegenstandes den man sieht (ungefär wie d. Verhältniss v. דבר u. אמר). Daher hier jenes nach d. Accenten abs. *blicken her,* nicht mit d. folg. בִּי zu constr., welches nur zu יִרְאוּ gehört = *sehen mich an,* wie AL. κατενοησαν κ. ἐπειδον με. Das בְּ bei רָאָה bekanntl. mit d. Begriff des Wohlgefallens daran = die Augen daran weiden, wie 37, 34. 54, 9. 112, 8. 92, 12 u. v. a.: nicht eig. sehen *in* etw. (Hgstb.), sondern *an, auf* etw., d. i. darauf ruhend, verweilend = *ansehen, anschauen,* wie anhören, anrufen u. dgl. vgl. zu 9, 3 u. Ges. §. 154, 3, a.

19. *Die Kleider theilen* u. *verloosen*] natürl. nicht eigentl. zu verstehn, sondern sprüchwörtl. Formel, worin *Kleider* für Habe überh.: also s. v. a. der Habe berauben (so schon CALV., aber in Christus buchstäbl. erfüllt): entw. entlehnt v. d. spolia im Krieg, wie *spoliare* u. unser *plündern* (v. Plunder = Kleidung, Geräth), „nackt ausziehen"; oder mit bes. Beziehung auf d. Verlassenschaft eines Todten in die man sich theilt: hier bei einem Lebenden als Zeichen des nahen Todes, oder seiner verzweifelten Lage u. der Sicherheit der Feinde die ihn schon als sichere Beute betrachten (CALV. HOFMANN Weiss. II, 144f. Schriftb. II, 120: „achten s. Kleidung als herrenlos gewordenes Gut d. i. behandeln ihn als ob er keinen Anspruch mehr an d. Leben hätte"). HGSTB. schliest es an d. Nacktheit auf die d. vor. V. führe: allein dort ist keine wirkl. Nacktheit vorgeführt, sondern sie ist nur die reale Bedingung des Bildes (weil man die Knochen nur bei einem Nackten zählen kann) für die Grübelei, nicht für d. poet. Anschauung. — בְּגָדִים] im Sing. bes. Oberkleid, Tuch als Mantel, Decke (s. Lex.); לְבוּשִׁי] an sich allgem., hier wol Unterkleid, auf blossem Leibe = χιτων tunica (vgl. 35, 13 wo als שַׂק in d. Trauer angethan), dah. nicht vertheilt sondern das Loos darüber geworfen, wie wenigstens in d. Anwendung Matth. 27, 35.

V. 20—22. Nun die Bitte um Hülfe, die schon V. 12 hervortrat aber schnell wieder von d. Klage u. nähern Schilderung seiner Noth verdrängt wurde, nach dieser neuen Begründung um so stärker wieder hervorbrechend u. weiter ausgeführt (Ros.).

Beginnt wie V. 12 mit *sei nicht ferne*, aber stärker: *und du Jhvh sei* u. s. w.] worin das *und du*, oder *aber du*, oder *tu igitur* (JHM.), im Gegensatz mit d. Feinden, seinen einzigen Hort hervorzutreten auffordert. — אֵילוּתִי] (nur hier, = אַיָּל 88, 5) *meine Stärke* (wie Hier. Ch. Rabb. met. v. Grund der Stärke = עֻזִּי u. dgl. (s. zu 3, 4. 4, 2). — *Zu m. Hülfe eile*] wie 38, 23. 40, 14.

21. *Schwert*] vom Krieg entlehnt, dah. oft parall. u. gleichb. mit *Krieg* (z. B. Jes. 3, 25. 22, 2), u. synekd. u. typ. für Todesmittel, Tod u. Todesgefar überhaupt in d. Phrasen „durch's Schwert fallen", „v. Schwert retten" u. dgl., wie Ex. 18, 4. 2. Sam. 11, 25. Hiob 15, 22. 27, 14 („bestimmt für's Schwert" = Tod) 19, 29 („fürchtet euch vor d. Schwert", parall. „Verbrechen des Schw." = todeswürdige); so namentlich wo es Gott beigelegt wird um die Bösen zu tödten 7, 13f. u. a. (s. zu 7, 13). Hier aus d. Bilde der wilden Thiere gefallen u. mit menschl. gemischt. Dieselbe Mischung in d. folg. *aus d. Hand des Mundes*] st. aus d. Gewalt: aber nicht bloss weil hier „von Hunden die Hände haben die Rede ist" (Hgstb.), sondern auch sonst öft., selbst in Prosa, weil gangbare Phrase „von der Hand jemandes retten, fordern" u. dgl. (18, 1. Gen. 32, 12. 31, 39 u. a.), die von Menschen auf Thiere übergetragen wird, wie Gen. 9, 5 u. 1. Sam. 17, 37 (Geier). *Mund* Sing. die Gattung st. Plur., wie hernach *der Löwe* neben „Büffeln" im Plur. u. oben V. 14. — יְחִידָתִי] zu ergänzen נַפְשִׁי aus d. 1. Gl., wie in dems. Parall. u. Bild 35, 17 = einsam, verlassen, wie יָחִיד 25, 16. 68, 7 (Hier. solitariam meam, Flam. Calv. Rud. G.), vgl. zu d. Sinn 142, 5 (Hgstb.). And. *mein einziges* (wie öft. vom einzigen Kind Gen. 22, 2. 12. Richt. 11, 34) = m. liebstes, m. Kleinod, poet. v. d. Seele, wie כְּבוֹדִי (s. zu 7, 6): allein יָחִיד heisst nur allein, alleinig, nicht unicus = carissimus; [aber warum nicht: das *eine* Leben, ausser welchem ich kein zweites zu verlieren habe, was doch im Zshang bedeutungsvoller ist, u. besser

---

V. 20. Alex. μη μακρυνης την βοηθειαν μου, mit anderer Abth., u. אילותי = parall. עֻזָּרָתִי, wie עֻזִּי; an sich möglich, wie אַיָּל 88, 5 wo Al. ἀβοηθητος u. Syr. an beiden Stellen אֵילָא in dems. Sinn (Ges. thes.): aber תִּרְחַק kann nicht trans. sein, u. תַּרְחֵק zu lesen ist gegen d. Anal. v. V. 12.

zu einer mit נַפְשִׁי parallel stehenden Bezeichnung der Seele oder des Lebens passt? So auch D. W. Ew. Hitz. Del.]

22. רִמִּים] zsgezogen aus רְאֵמִים sind Büffel = פְּרִים V. 13. Die Nachweisung dieser sonst streit. Bedeutung s. Ges. Lex. — *Aus den Hörnern der Büffel erhören*] sehr kühn prägn. st. erhören u. erretten aus u. s. w., wie Jes. 38, 17 „du hast mich geliebt aus der Grube der Vernichtung"; vgl. 118, 5 „erhört mich in die Weite" d. i. Freiheit. Das Perf. עֲנִיתָנִי scheint hier, in einer Bitte u. nach einem Imp., auch als Imp. genommen werden zu müssen, u. so fast allg., mit Bez. auf die bekannte Regel: allein hier zu Ende des Satzes (statt zu Anfang durch Attraction) ist er gegen alle Analogie, vgl. zu 4, 2. Dah. muss es wol eine am Schluss plötzl. gewonnene Zuversicht der Erhörung ausdrücken, die auch im folg. Dank vorausgesetzt ist (Gei. Stier Hgstb. Del.), wie 6, 9. 20, 7. 26, 12. 28, 6. 31, 22 f.; וְ gegensätzl. *hast du mich doch erhört* u. s. w. (wie V. 4); oder Relativsatz: *der du mich doch* u. s. w. d. i. aus d. grösten Gefaren befreiet hast, als Berufung auf frühere Erfahrungen v. s. Hülfe, u. Motiv der Bitte für diese (Kimchi), wie 4, 2. 7, 7 u. a. And. (Stier Hgstb.) mit plötzl. Abbrechen der Constr. u. improvisirter Wendung — *du hast mich erhört!* im Ggsatz zu V. 3 לֹא תַעֲנֶה (fast wie Hitz. Jes. 8, 22 מְנֻדָּח fasst), was allerdings den Vortheil gewährt die harte Constr. „aus den Hörnern der Büffel erhören" zu beseitigen, aber eine beispiellose Wendung ist. Eher kann man mit Ven. עניתני zu dem folg. Vers ziehen, dessen Voraussetzung es jedenf. ist, u. dann auch gramm. Vordersatz sein würde: *du hast mich erhört: ich will erzählen* u. s. w., d. i. weil (nachdem) du mich erhört hast, will ich u. s. w., wie 69, 32 „gesehen haben es die Gedrückten, werden sich freuen" (vgl. 40, 4. 52, 8. 107, 42. 119, 74) Hab. 3, 10 u. a. [Dass das Perf. trotz d. zwischeneingetretenen Worte noch unter der Wirkung des וְ stehen kann, ist nicht zu bezweifeln (vgl. z. B. Jes. 29, 16); u. man hat dasselbe daher nach Ges. §. 126, 6, c. imperativisch zu nehmen (wie z. B. Joel 4, 11); alle andern Auffassungen sind gezwungen.]

V. 23 ff. Schluss. Von der erbetenen (u. zuletzt, wie es scheint, mit Zuversicht erwarteten) Erhörung V. 22 geht er sofort zum Gelübde des Danks u. Lobs Gottes über, das er

für s. Rettung öffentl. verkünden will. Häufiges Versprechen am Schluss oder auch zu Anfang (s. zu 9, 2). *Erzählen*] = verkünden, preisen (zu 9, 2). — *Deinen Namen*] s. zu 5, 12. 8, 2. — *Meinen Brüdern*] d. i. Volksgenossen = parall. *inmitten der Volksversammlung* (בְּקֶרֶב)], wie V. 26. 35, 18. 40, 10ff., u. *in den Thoren* 9, 15 d. i. öffentlich (zu 9, 15), weil s. Rettung für d. ganze Volk Bedeut. hat, dah. rel. Pflicht (s. zu V. 30).

V. 24f. Entw. die Worte womit er sie dann zum Lobe Gottes auffordern will (Ros. Hgstb.), oder anticipirend sie jetzt schon ihnen zurufend (de W.). Die *Gottesfürchtigen*] können, bes. im Parall. mit „ganzem Samen Isr." u. „grosser Volksversammlung", auch im weitern Sinn v. Isr. Volk überh. stehn, sofern alle bekennen Gott zu fürchten (sichtbare Kirche); doch scheint der „Gedrückte" V. 25 u. die „Gottsuchenden" V. 27 für eine bes. Beziehung auf die Frommen, das Häuflein der gedrückten zu sprechen, die noch näher betheiligt waren, sofern sie eine gemeine Sache hatten, u. öfters als solche bei dem Dank genannt werden (s. zu 5, 9. 12). — *Fürchtet euch vor ihm* (גּוּרוּ מִמֶּנּוּ)] hier nicht etwa pathologisch, wie gew., sondern einerlei mit *fürchtet ihn* d. i. verehret ihn, wie יִרְאֵי יי, vgl. 33, 8 (wo beides parall. neben einander) u. hier d. Parall. mit *ehret ihn, rühmet ihn.* Denn es ist hier nicht d. Verhältniss Gottes als Richter zum Sünder, der vor ihm zu beben hat (Hgstb.), sondern s. Schutz für d. Bedrängten u. Hülfsbedürftigen betrachtet; dieser Grund ist im Folg. hervorgehoben.

25. Grund des Preises aller Frommen: dass er sich von d. Flehen der Bedrängten nie verächtl. abwendet, sondern darauf gehört hat. Die Perff. bezeichnen eine Erfahrung, als Voraussetzung des vorherg. Preises; aber eine allgemeine (nicht bloss die des Dichters), u. dadurch allg. Satz. Vgl. 69, 34 in gleichem Zshang. Im 1. Glied *er hat nicht verachtet, verschmäht*] ist die Gnade Gottes negativ beschrieben: dass er sich nicht so verhält wie nur zu oft die menschl. Hoheit, u. wie ihn d. Kleinmuth in d. Anfechtung leicht betrachtet, wie d. Dichter selbst oben in s. Klage. — שִׁקַּץ] eig. *verabscheuen*, mit Abscheu, Ekel von sich stossen (v. sog. Greueln), hier überh. *fastidire, dedignari* = verächtl. von sich weisen, wie Vor-

nehme thun gegen Geringe, s. v. a. בזה] (auch 69, 34 in dems. Satz); viell. gewählt sofern Gott in s. Hoheit u. Heiligkeit gegen den befleckten Sterblichen so zu thun berechtigt wäre. — עִנּוּת] nur hier, abstr. des danebenstehenden עֳנִי, also *Druck*, *Elend* (AE. K.), s. v. a. das sonst gebr. עֹנִי (das viell. hier des Misklangs mit dem folg. עָנִי wegen vermieden wurde), nicht *Geschrei*, *Gebet* (wie d. alten Überss. u. noch Ros.): denn עִנָּה heisst im Hebr. wol singen, rufen, aber nie um Hülfe schreien u. dgl. (de W.). — *Antlitz verhüllen*] Zeichen der Ungnade, der Nichterhörung, s. zu 13, 2 u. vgl. 10, 1. — שִׁוַּע] s. zu 18, 7. 5, 3.

26. *Von dir* (מֵאִתְּךָ) kommt *Lobgesang*] d. i. die Ursache dazu v. Gott gewährt. So schon Al. (παρα σου) AE. K. Calv. Rud. Cler. Denn מִן kann nach Hebr. Sprachgebr. nicht den Gegenstand bezeichnen = *de* (auch nicht Spr. 5, 18 wo מִן Grund der Freude), wie die meisten Ausll. u. noch de W. Hgstb., sondern nur den Ausgangspunct = *a*, wie 31, 12. 118, 23 „von Jhvh (מֵאֵת יְ) ist dieses geschehen" = ausgegangen, vgl. „Gott wird dir den Mund mit Lachen füllen" u. dgl. (126, 2. Hiob 8, 20) d. i. Anlass dazu geben. — *Gelübde*] sind die in d. Noth für d. Rettung gelobten Dankopfer (Lev. 7, 16ff. Spr. 7, 14); sie *bezahlen* = erfüllen, d. i. nach geschehener Rettung darbringen (die dann zu Opfermahlzeiten verwendet u. mit eingeladenen Freunden verzehrt wurden Spr. 7, 14 ff.); dah. gangb. Phrase auch v. geistigen Dankopfern = Danklied, wie 50, 14. 61, 6. 9. 65, 2. 66, 13. 76, 12. 107, 22. 116, 17. 18 (auch mit נֶגֶד כָּל־עַמּוֹ wie hier), wo trotz des oft dabei stehenden עוֹלוֹת, זבח u. s. w. alles uneigentl. zu nehmen. [So auch hier; vgl. den Parall. u. V. 23 u. d. Erklär. v. V. 27.]

27. *Essen werden die Gedrückten und satt werden*] versteht man gew. v. d. Theilnahme der Armen an den Opfermahlzeiten der V. 26 erwähnten Dankopfer, wozu auch die Armen eingeladen werden sollten nach d. gesetzl. Vorschrift Deut. 14, 29.

V. 26. תְּהִלָּתִי hat fälschl. den Merka mahp. (grösten Einschnitt), da doch d. Haupteinschnitt bei קָהָל רָב (wie auch JHM. bemerkt): es sollte Tiphchah stehn. [In d. Baer'schen ed. steht bei מֵאִתְּךָ Munach, bei תְּהִלָּתִי Tiphchah anter.]

26, 11 (wo auch „essen u. satt werden") 16, 11. 14; entw. eigentl. (wie Calv. Rud. Ges. de W. Hitz.), oder v. d. Bild entlehnt u. in geistlichem Sinn, v. Genuss des geistigen Dankopfers, des Danklieds (wie Ew. Umbr. Thol. Hgstb. Del., theilw. jene Auffassung mit dieser verbindend); die älteren Ausll. gew. mit Messianischer Bez., v. d. Früchten der Erlösung Christi, oder gar v. Genuss des Leibes Christi im Abendmahl (G. JHM. Munt. Stier Del.). Aber 1) die gesetzl. Vorschrift des Deut. passt nicht hierher, da diese nur auf Zehnten u. 16, 11 auf Erntefeste geht, nicht auf Opfermahlzeiten (wozu nur d. Levit zuzuziehen 12, 18. 14, 27); 2) עֲנָוִים sind nicht die „Armen" des Deut., u. überh. nicht grade Arme im mat. Sinn, sondern leidende unterdrückte Fromme (Hier. *mites*), parall. Gott suchende; auch sind d. Opfermahlzeiten durch die Gelübde V. 26 zu undeutl. u. indirect bezeichnet als dass sie mit Sicherheit anzunehmen, u. das folg. *essen* darauf zu beziehen wäre [u. das dritte Versglied würde zu jener Auffassung nicht passen, man könnte es nur mit Del. als Segenswunsch des Gastgebers an seine Gäste nehmen!]; die geistl. Deutung aber ist gezwungen. Vielmehr *essen und satt werden* u. dgl. ist eine gangb. Formel des Wohlstands u. der Erquickung (vgl. parall. יְחִי לְ), als Folge des göttl. Segens u. Typus göttl. Wohlthaten überh., vgl. V. 30 („essen" = leben) 36, 9. 132, 15. Deut. 8, 12. 31, 20 vgl. 32, 15. Joel 2, 26. Jer. 31, 14. 25, u. das Bild des Gastmahls 23, 5. Jes. 25, 6; vgl. die Parallelstelle 69, 33 „es sehen's die Gedrückten u. freuen sich" u. s. w. Ähnl. Cler. (nur zu materiell „tanta erit annonae vilitas ut ne pauperibus quidem defuturus sit victus quo satientur") u. Ven.; Ros. nach Kimchi in nat. Beziehung v. d. Juden im Gegensatz mit d. Chaldäern deren Güter ihnen zur Beute werden. — יְחִי לְבַבְכֶם] wie 69, 33 (d. ganze Vers hieraus nachgeahmt) mit derselben schnellen Wendung v. Fut. zum Opt., v. d. 3. Pers. zur 2. (Apostrophe, AE. u. K. als gegenseit. Zuruf). *Leben* = vigere, getrost u. fröhl. sein, oder wieder aufleben = erquickt werden, wie Gen. 45, 27 (Ggsatz *sterben* 1. Sam. 25, 37). — *Auf ewig*

V. 27. לְבַבְכֶם Kenn. 76 לְבָבָם erleichternde LA., wie d. alten Übersetzungen.

(לְעַד)] wie 21, 7 v. dauerndem Segen u. Glück, u. so wenig mathematisch zu pressen wie dort V. 5 (s. zu 21, 5). Gei. u. Hgstb. im absol. Sinn: jener mit Bez. auf Christus, dieser als geistl. unvergängl. Speise die diese Offenbarung Gottes gewährt! [Wie sich V. 23f. an den Vorsatz des Psalmisten Gott zu loben die Aufforderung an d. Gottesfürchtigen zu gleichem Preise anknüpfte, weil seine Errettung ihnen vor Augen führt, was auch sie an ihrem Gotte haben, so knüpft sich hier an den Ausdruck der Zuversicht des Psalmisten dass er Gott loben werde u. die Wiederaufnahme seines Vorsatzes (V. 26) in V. 27 die auf seine eigene Erfahrung gegründete sichere Erwartung an, dass, wie er, so auch alle Gedrückten Gottes Segnungen geniessen, u. darum ihn preisen werden, so dass also schon hier der Ausblick auf die Zeit des Heiles beginnt, u. der Übergang zu den weiteren Erwartungen V. 28ff. gewonnen ist. Im letzten Sätzchen nimmt die Erwartung aber noch einmal die Form des Wunsches an.]

V. 28ff. Nach der gewöhnl. Annahme weitere Wirkung der Rettung des Dichters u. ihrer Verkündigung auf d. Gemüther, selbst bei den Heiden, bei allen Ständen u. den kommenden Geschlechtern. Allein 1) von einer Rettung wie diese (nach gesunder histor. Ausl. des Ps.) solche Wirkungen, wie namentl. die Bekehrung der Heiden, zu hoffen, wäre doch gar zu überschwängl. u. phantastisch.[11]) Auch Calv. findet die Hoffnung in Bez. auf David unerklärl. u. nur auf Christus anwendbar. Bei den Rabb. passt sie allerdings zu ihrer Beziehung des Ps. auf d. Jüd. Volk u. s. Erlösung. 2) Es ist aber auch in diesem ganzen Abschnitt keine Beziehung auf die Rettung des Dichters zu ersehen. [Vielmehr gründet sich die weitere Erwartung dass dereinst nicht bloss der Psalmist (V. 26) u. nicht bloss alle Gedrückten (V. 27), sondern auch alle Völker der Erde Jhvh anbeten werden — wie V. 29 ausdrücklich sagt — darauf dass Jhvh Herr u. König der Erde u. aller Völker ist, u. darum auch einmal als solcher erkannt u. anerkannt werden muss.] Der

---

[11]) Wenn man sich zum Bewustsein bringen will was dazu gehört, lese man z. B. die Nachweisung die Ewald z. d. St. in seiner Weise gegeben hat: ein Dithyrambus der in Überschwänglichkeit u. — Abgeschmacktheit das Mögliche leistet.

Dichter erhebt sich also v. d. persönl. u. nation. Preis Gottes im Vorherg. zu der allgemeinen dem Weltherrscher gebürenden Anbetung u. d. Verkündigung s. Thaten bis zu d. entfernten Geschlechtern (die Futt. als Hoffnung oder Wunsch [besser als Erwartung]), wie häufig das pers. u. nat. Verhältniss in das allg. menschl. umschlägt (s. zu 9, 12). Auch Hofm. Weiss. I, 158; Schriftb. II, 121f. erklärt sich gegen die gew. Auffassung des Zusammenhangs, setzt diesen aber darein dass hier gezeigt werde welch ein Gott es sei der auf d. Gebet gehört habe.

V. 28. 29. Zuerst räumliche Ausdehnung der Anbetung Jhvhs über alle Völker der Erde. *Gedenken*] näml. Gottes, den sie vergassen = parall. *sich bekehren* (Calv.), vgl. 9, 18. Gew. der Thaten Gottes, u. zwar der hier dem Dichter widerfahrenen Rettung, oder gar seines Danks dafür V. 26 (wie Hgstb.), wobei schon unbegreifl. wäre wie das eine „Erinnerung" genannt werden könnte (Hofm.); u. dass זכר = bedenken, zu Herzen nehmen sei (wie Hgstb. will), ist eine willkürl. Auskunft. — *Erdenden*] d. i. d. Erde bis zu ihren äussersten Gränzen, poet. hyperbol. Formel (zu 2, 8), hier met. die Bewohner derselben, der entferntesten Länder; parall. *alle Geschlechter der Heiden*], wie in d. Verheissung an die Patriarchen (Gen. 12, 3. 28, 14 vgl. 18, 18. 22, 18. 26, 4), u. viell. mit Bez. darauf (S. Schm. JHM. Hgstb.); doch eher verwandt mit d. häufigen poet. Formel des Aufrufs der Erde u. der Völker zum Preis Gottes (s. zu 9, 12), vgl. מִשְׁפְּחוֹת עַמִּים 96, 7 in einer solchen Aufforderung, u. d. Begründung im folg. V. durch d. Weltherrschaft Jhvhs.

29. Grund (mit כִּי) warum Gott d. Anbetung aller Völker gebürt: weil er der Herrscher derselben ist. וּמֹשֵׁל] st. וְהוּא מֹשֵׁל (s. zu 7, 10). — לַיהוָה הַמְּלוּכָה] wie Ob. 21, vgl. יְהוָה מָלָךְ 93, 1. 96, 10. 97, 1. Zach. 14, 9.

V. 30—32. Ja nicht nur alle Lebenden, sondern auch alle Bewohner des Todtenreichs werden Jhvh huldigen; auf Erden aber wird das Lob Gottes von Generation zu Generation fortdauern. Der räumlichen Ausdehnung tritt also hier (von V. 31 an) eine zeitliche zur Seite, u. die Erwähnung der Todten bildet den Übergang von d. gegenwärtigen Geschlecht zu dem nachkommenden. — V. 30 entspricht dem 28. V. als Gegenstück, auch in d. Bau u. d. rhythm. Form (s. nachher).

30. Der Sinn der meisten Ausdrücke u. daher des Gegensatzes ist sehr streitig. Klar u. unbezweifelt ist fast nur כרע] *Knie beugen* s. v. a. parall. הִשְׁתַּחֲוָה = anbeten, wie 72, 9. 95, 6. Jes. 45, 23. Ebenso im allg. דִּשְׁנֵי־אֶרֶץ] *die Fetten des Landes. Fett* (zunächst v. Opferfleisch, u. daher v. Mahl 36, 9. Jes. 25, 6. Jer. 31, 14. Hiob 36, 16; dann als Adj. Subst. oder Verb. übergetr. auf d. Land Num. 13, 20. Gen. 27, 28. 39. Jes. 5, 1. 28, 1 u. s. Erzeugnisse, wie Bäume, Waizen = saftig, nahrhaft 65, 12. Jes. 30, 23. Gen. 49, 20 vgl. Deut. 32, 14) von Menschen = wohlgenährt, stark 92, 15 (v. Frommen in ihrem Gedeihen verglichen mit Bäumen, s. zu 1, 3) Richt. 3, 29. Deut. 31, 20. 32, 15 vgl. abstr. שֶׁמֶן Jes. 10, 27; daher auch reich, vornehm (namentl. in מִשְׁמָן abstr. u. concr.) 78, 31. Jes. 10, 16. 17, 4 (Richt. 3, 29?), wie im Griech. πιων, παχυς = opulentus u. Arab. سَمِنَ u. وَسُمَ (Belege s. Ros.). Also *die Fetten des Landes* (oder *der Erde*) entw. kräftige, gleichs. in vollem Lebenssaft stehende, oder reiche Menschen. Streitig ist aber schon der Sinn des Gegensatzes יוֹרְדֵי עָפָר] *die in den Staub* (d. i. d. Grab, s. V. 16) *hinabsteigen* d. i. sterben = יוֹרְדֵי בוֹר 28, 1. 30, 4. 88, 5 u. a. oder שַׁחַת ׳ Hiob 33, 24 auch שְׁאוֹל ׳ Hiob 7, 9. Diese nimmt man gew. im Ggsatz mit d. Reichen als Bezeichnung der Armen, eig. die beinahe in d. Grab gebeugt werden, näml. durch Elend, Mangel (G. Ros. de W.); während and. diesen Sinn erhalten indem sie „in d. Staub steigen" s. v. a. im Staube sitzen, als Symb. des Schmutzes u. dah. der Trauer u. Niedrigkeit, des Elends (s. zu 7, 6), fassen (Rud.: „qui in squalore et pulvere vitam degunt inopem ac miseram, mortuorum instar depositi". Ges. altern. JHM.). Dasselbe soll auch d. folg. נַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה] (wer) *s. Seele nicht am Leben erhält* (Relativsatz ohne אשר u. Wechsel des Sing. mit Plur. wie V. 26. 27) bedeuten, nämlich wer s. Leben nicht fristen kann, aus Mangel an Nahrung, also = Arme. Ferner אָכְלוּ *sie essen* versteht man wie V. 27 vom Essen der Opfermahlzeiten u. zwar in ihrer relig. Bedeutung als Act der Gottesverehrung, also gleichbed. mit d. danebenstehenden יִשְׁתַּחֲווּ u. יִכְרְעוּ. Also Sinn des Ganzen: Reiche u. Arme d. i. alle Stände verehren Gott. So namentl. Calv. Rud. (die Armen nach V. 27 die erste Stelle einnehmend, aber die

Reichen nicht ausgeschlossen) Munt. (diese nicht ausgeschlossen, jene nicht zu schlecht) Ros. DE W.; letzterer die Verba zugleich als Bezeichnung der verschiedenen Art der Verehrung die jedem zugetheilt ist nehmend: die Reichen durch Essen d. Opfermahlzeiten, die Armen durch Knieen = Beten (eine schöne Theilung!), während Ros. so billig ist die Armen auch am Essen theilnehmen zu lassen (*essen* auch beim 2. Gl. zu wiederholen, so dass die Praedd. bei beiden gleich); ähnl. Hitz. Ebenso im ganzen Ew. [12]) UMBR. THOL. HGSTB. DEL., nur dass sie das *Essen*, wie schon V. 27, nicht eigentl., sondern geistlich, d. i. von einem geistl. Genuss unter d. Bild eines Mahls verstehn, u. zwar für beide Theile, indem das Essen auch im 2. Gl. hinzuzudenken [13]). Allein 1) *essen* schlechtweg wie hier gesetzt kann noch weniger als V. 27 Opfermahlzeiten essen, also auch nicht verehren bedeuten; 2) *in d. Staub* oder d. Grab *hinabsteigen* kann nicht eine Bezeichnung der Armen sein, da weder „beinahe" zu ergänzen statthaft ist, noch die Phrase s. v. a. „im Staube sitzen", als Symb. des Elends sein kann, weil in diesem Sinn nur יָשַׁב nicht יָרַד gebräuchl. ist (Ros., s. d. Beispp. von beiden zu 7, 6). Ebensowenig kann 3) die Phrase *s. Seele nicht am Leben erhalten* s. v. a. s. Leben nicht fristen können sein. חִיָּה נֶפֶשׁ steht nie von d. Lebenserhaltung durch Nahrungsmittel = Lebensunterhalt, am wenigsten neg. vom Mangel desselben = Armuth, sondern nur v. d. Erhaltung u. Rettung des Lebens überh. im Ggsatz mit Tödtung u. Todesgefaren: entw. act. einen andern leben lassen = ihm d. Leben erhalten, retten, schenken wie 1. Kön. 20, 31. Hez. 13, 19. Hiph. Gen. 19, 19 (vgl. Gen. 6, 19f.), oder refl. sein eignes Leben erhalten, am Leben bleiben (s. v. a. Kal חָיָה), wie Hez. 13, 18. 18, 27 (als Belohnung der Frommen im Ggsatz mit d. Tod der Gottlosen),

---

[12]) [der aber statt דְּשֵׁנֵי lieber דְּשֵׁנֵי bestäubte d. i. trauernde (!) aussprechen will.]

[13]) HGSTB. hebt dabei die Gemeinschaft aller Stände, die Aufhebung ihres Unterschieds hervor (ungef. wie Calv. u. a.); *beugen sich* v. Dankgebet für d. Speisung. Die wahre Bedeutung d. Ausdrücke *die zum Grab hinabgefahren* u. *die ihr Leben nicht fristeten* hat er richtig erkannt, sucht aber dann doch durch uneigentliche Auffassung derselben den gewünschten Sinn herauszubekommen.

vgl. מְחָיָה [14]). Die Erklärungen der Rabb. sind hier ganz abenteuerlich, u. zeigen nur welche Schwierigk. der V. den Ausll. macht. M. E. ist *essen*] hier blosse Lebensthätigkeit oder Bezeichnung des leibl. Gedeihens der „Fetten der Erde", wie V. 27 „essen u. satt werden" u. „Brot essen" 14, 4 [vgl. aber zu d. St.]. — *Die Fetten der Erde*] nicht sowol reiche als lebenskräftige Menschen (s. oben), im Zshang mit dem v. Bäumen entlehnten gangb. Bild des Gedeihens u. Wohlstands (s. zu 1, 3), vgl. 52, 10 u. bes. 92, 13—15 (V. 15 *fett* neben *grün*). Die im Ggsatz damit stehenden יוֹרְדֵי עָפָר können, jenachdem man d. Part. als Praes. *die in den Staub sinkenden* oder als Perf. *die in den Staub gesunkenen* fasst, nur entw. Sterbende (oder Sterbliche, wie Flam. universi mortales, Cler. omne genus humanum) oder Todte (so Musc. Stier Hofm. Schriftb. II, 121 f.) sein. Letzteres ist die sprachgebräuchliche Bedeutung [vgl. einen ähnl. Ggsatz Hiob 20, 11]. Also d. Sinn: alle Lebende u. Todte beten ihn an. Da das Praedicat zu den Todten nicht recht zu passen scheint, so könnte man sich versucht fühlen „die in den Staub Sinkenden" s. v. a. kraftlos zu Boden Sinkende zu nehmen, im Ggsatz mit den im Lande gewurzelten u. saftigen, so dass man den Gegensatz Lebenskräftige u. Verschmachtende od. Starke u. Schwache erhielte: allein so gut auch die Bedeut. sowol zum Praed. als zu dem Ggsatz der „Fetten der Erde" passen würde, so ist sie doch im Sprachgebr. nicht zu erweisen. Aber *sie werfen sich nieder* u. *beugen das Knie vor ihm*] bedeutet nicht bloss Anbetung, sondern überh. sie sind ihm unterthan, unterworfen (vgl. V. 29), wie 72, 9 כרע לפני parall. *den Staub lecken* von d. Huldigung, Unterwürfigkeit gegen d. König. Dann drückt beides nur den Umfang seines Reichs u. seiner Herrschaft aus, das Lebende u. Todte umfast; wie öft. das Bereich der Herrschaft Gottes (d. Weltall) nicht nur durch Himmel u. Erde bezeichnet wird, wie Matth. 6, 10. 28, 18.

---

[14]) Der Gebrauch des חָיָה vom Ernähren des Viehs, den mir de W. entgegenhält = τρεφειν, alere, wie 2. Sam. 12, 3. 1. Kön. 18, 5. Jes. 7, 21 geht v. demselben Gesichtsp. u. Ggsatz aus (vgl. 1. Kön. 18, 5 mit Gen. 6, 7), u. kann jedenf. nichts für d. Phrase mit נֶפֶשׁ beweisen.

Ephes. 1, 10. 3, 15. Kol. 1, 20, sondern auch durch Himmel u. Hölle Jes. 7, 11 [15]). 44, 23. Deut. 30, 12. 13. Röm. 10, 6f. vgl. 14, 9 (herrschen über Todte u. Lebende); u. drei Reiche Himmel Erde u. Hölle Offenb. 5, 13 (vgl. Ex. 20, 4) u. bes. Phil. 2, 10 „vor ihm soll sich beugen jedes Knie derer die im Himmel auf d. Erde u. unter der Erde" (diese Stelle auch v. Musc. Stier u. Hofm. verglichen), wo die Hölle mit ihren Bewohnern streng genommen ebenso wenig eine eigentl. Anwendung findet als wenn sie zum Jubel aufgefordert wird neben d. Himmel Jes. 44, 23, sondern nur als Gegensatz einen Sinn hat. Doch wird sich auch die eigentl. Bedeut. der Todten hier nachher herausstellen. Noch bietet sich die Möglichkeit dar dass der Unterschied der Zeiten zw. אָכְלוּ (Perf.) nebst וַיִּשְׁתַּחֲווּ u. יִכְרְעוּ (Fut.) eine Bedeutung hätte (wie nachher der zw. חָיָה u. יַעַבְדֶנּוּ), u. jenes als Voraussetzung vergangen, dieses als Folge u. künftig zu nehmen wäre; ד׳ א׳ u. ד׳ ע׳ aber nicht verschiedene Subjecte, sondern verschiedene Lebensstufen u. Zustände derselben Subjecte bezeichnete; so dass sich der Sinn ergäbe: die in voller Lebenskraft stehend u. des Lebens geniessend (אכלו) Gott anbeteten, werden auch ins Grab sinkend d. i. im Sterben sich vor ihm beugen [16]). [Ähnl. Böhl.] Doch scheint das beidemalige *alle* allerdings auf verschiedene Classen hinzuweisen; [das Perf. fasst man darum besser mit Ew. Hitz. Del. als Perf. der zuversichtl. Erwartung]. — [וְנַפְשׁוֹ לֹא חָיָה] wie gew. als Erläuterung zu יוֹרְדֵי ע׳ gefast, ist ein schleppender u. tautologischer Zusatz, der nichts erläutert sondern einen gangb. poetischen Ausdr. prosaisch wiederholt, u. den Rhythmus des V. durch ein überflüssiges

---

[15]) שְׁאֹלָה als Nomen oder שְׁאֹלָה zu lesen; s. m. Syst. der Demonstrativbildung in der ZS. f. d. Kunde des ML. II, 462.

[16]) So wirklich, wie ich mit Überraschung sehe, Ven. (der den Vers ebenf. als Ggsatz mit d. folg. fasst: „die Fetten der Erde, nachdem sie das Leben genossen u. Gott angebetet haben, werden sich zwar vor ihm beugen . . ., aber ihre Nachkommen werden" u. s. w.), aber mit unstatthafter Auffassung des כרע *procumbere* = sterben (wie 20, 9 u. a. in Verbind. mit נפל) u. Verbind. als Prädicat mit den Fetten der Erde, u. noch unstatthafterer des folg. יוֹרְדֵי ע׳ u. s. w. als Apposition u. Parenthese dazu, wodurch sie als Sterbliche bezeichnet werden, u. darin der Grund ihres Sterbens.

u. im Num. abstechendes Glied zerstört. M. E. ist er Vordersatz zum folg. V. u. Voraussetzung im Perf. zu der Folge dort im Fut. Dort näml. d. Gedanke dass auch die Nachkommen Gott dienen werden, von dem ihnen erzählt werden wird (so wie diese wieder ihren Kindern): dazu ist d. Absterben des gegenw. Geschlechts die Voraussetzung. Also: *und wer s. Seele nicht am Leben erhalten,* d. i. nicht mehr am Leben ist (oder hypoth. *und hat er* u. s. w., d. i. und ist einer nicht mehr a. L.): *sein Same wird ihm dienen.* Dabei drückt vielleicht נַפְשׁוֹ, wie in 25, 13, im Ggsatz mit זֶרַע (den Nachkommen) den Begr. „selbst" aus: *wer sich selbst nicht am Leben erhalten* u. s. w. Der Sing. vertheilend auf d. einzelnen; zwar etwas harter Wechsel, aber so weit weniger grell als mit d. Plur. zusammen in dems. Glied u. ohne sein Correlat. Eine viell. entscheidende Bestätig. erhält diese Abth. durch d. genaue Übereinstimmung des Baus u. Rhythmus die dann zwischen dem so gesäuberten 30. V. mit dem entsprechenden 28. V. sowol in d. Subjecten als Praedicaten beider Halbverse entsteht. Jene stehn in beiden HV. am Schluss mit כָּל; die Praedd. voran, u. zwar im 1. Gl. mit 2 Verben, im letzten mit einem nebst לְפָנֶיךָ. [Man müste aber bei dieser Erklär. mit Böttch. N. Ährenl. in V. 31 זַרְעוֹ lesen.]

31. *Der Same*] näml. der V. 30 genannten Subjecte, absol. wie הַדּוֹר, statt sein S. oder ihr S. — יְסֻפַּר] Pual wie 88, 12 vgl. מְדֻבָּר. — לאדני] Dat. bei Pass. nicht wie sonst Subj. der Handlung, sondern Object de domino (st. אֶל, עַל), wie Gen. 20, 13 u. a. — הַדּוֹר *das Geschlecht*] abs. ist hier, im Parall. mit זֶרַע u. dadurch bestimmt, d. künftige Geschl., die nächstfolgende Generation, st. ה׳ הָאַחֲרוֹן 48, 14. 78, 4. 6. 102, 19 oder הַבָּא ד׳. Dah. hat Al. d. folg. יָבֹאוּ hiehergezogen: *γενεα ἡ ἐρχομενη*, aber unnöthig. Ebenso 71, 18 in gleichem Zusammenhang parall. לְכָל יָבוֹא *allen kommenden;* vgl. לְדוֹרוֹתָם u. dgl. in Gesetzen von d. folgg. Generationen. [Nach Hitz. soll לדור = לְדֹר דֹּר sein, was aber mit dem ganz andersartigen לַבֹּקֶר Jer. 21, 12. Am. 4, 4 nicht als möglich zu erweisen ist.]

32. Die Überlieferung v. d. nächsten Generation zur folgenden, von Kindern zu Kindeskindern. Falsch Maur.: suae quisque aetati. *Kommen*] näml. in d. Welt = geboren wer-

den, ins Leben treten; hier wol gewählt weil d. Subj. des Satzes bildend: die kommenden Geschlechter, Nachkommen, wie 71, 18 כָּל־הַבָּא = כָּל־יָבֹא. Vgl. 78, 6. — *Seine Gerechtigkeit*] nicht für Tugend überh., insbes. Güte (Ros.), auch nicht sofern er durch Rettung s. Gerechtigkeit erwiesen (de W.), oder s. Bundestreue (Hgstb.): sondern weil alles was geschieht nach relig. Weltansicht v. d. austheilenden Gerechtigkeit Gottes, als Herrn u. Richters der Welt, abgeleitet, in allem ein gerechtes Gericht gesehen wird (s. zu 4, 2). — עַם נוֹלָד] ist [da das kommende Geschlecht Subj. ist] das diesem geborene Geschl., also im dritten Glied, Kindeskinder. Das Part. kann mit gleichem Recht entw. als Perf. gefast werden: das (alsdann) geborene, sofern es zur Zeit der Verkündigung als bereits geboren vorausgesetzt wird (Hgstb.); oder als Part. Fut. Pass. das noch geboren werden soll, v. d. Gegenwart aus als künftig betrachtet (Clauss). Al. λαῷ τῷ τεχθησομένῳ, Ch. דיתיד למלד. Ebenso עַם נִבְרָא 102, 19 (parall. דור אחרון) u. בֵּן נוֹלָד 1. Kön. 13, 2. — כִּי עָשָׂה] entw. *dass er* (es) *gethan* = vollbracht, nämlich s. Gerechtigkeit (Hier. quam fecit, K.) u. überh. das wovon d. Rede ist bei der Verkündigung; oder *thun* abs. mit Nachdr. (emphat.) = wohlthun, gut machen, zum herrl. Ziel führen, wie 37, 5. 52, 11. Jes. 44, 23 (vgl. 64, 3). Letzteres ist nicht ganz abzuweisen (wie Hgstb. will), da das erstere nicht überall ausreicht, u. jedenfalls das letztere herbeiführen muste, vgl. גמל. — Zu V. 31. 32 vgl. 44, 2. 78, 3—6. 71, 18. [Man beachte den schönen Fortschritt: V. 26 der Psalmist; 27 alle Elenden; 28 alle Völker der Erde; 30 Lebende u. Todte; 31f. auf Erden schallt d. Lob Gottes fort von Geschl. zu Geschl. — So schliest d. Ps., der mit so schwerer Klage begonnen hat, mit dem Ausblick auf das die ganze Welt u. alle Zeiten erfüllende Lob Gottes.]

Psalm XXIII.

Jhvh mein Hirt und Wirt.

1. [Gesang Davids.]
   Jhvh ist mein Hirt, ich werde nicht Mangel leiden.
2. Auf grasigen Auen wird er mich lagern,
   an Wasser der Ruhe (oder Erholung) mich führen.
3. Meine Seele wird er erquicken,
   mich leiten in Geleisen der Gerechtigkeit (oder rechten Geleisen)
   um seines Namens willen.
4. Auch wenn ich wandeln sollte im Thal der Finsterniss:
   ich werde nicht fürchten ein Unglück: denn du bist bei mir;
   dein Stab und deine Stütze die werden mich trösten.
5. Du wirst anrichten vor mir einen Tisch,
   in Gegenwart meiner Dränger;
   hast du gefettet (d. i. nachdem du gefettet) mit Öl mein Haupt,
   mein Becher ist Überfluss (voll).
6. Ja (oder nur) Glück und Gnade werden mich verfolgen alle Tage meines Lebens,
   und ich werde wohnen im Hause Jhvhs auf Lebenslänge.

Frohes Gefühl der Güte u. Freundlichkeit Gottes: seiner Obhut u. Leitung auf dem Lebenswege, u. seiner reichen Fürsorge nicht nur für die Nothdurft, sondern auch für die Freude u. den Schmuck des Lebens; unter anmuthigen Bildern; zuerst eines treuen Hirten u. seines Schafs, dann eines gütigen Wirts u. seines Gasts u. Hausgenossen. Drei Strophen zu zwei Versen: 1) Gott als treuer Hirte V. 1. 2; 2) als sicherer Führer V. 3. 4; 3) als gütiger Wirt, u. die dauernden Freuden seiner Hausgemeinschaft V. 5. 6. — Kurzer lieblicher Erguss des Danks u. frohen Lebensmuths eines in Gott vergnügten Herzens, als dessen Grundgedanken man die ersten Worte „Jhvh ist mein Hirte, mir mangelt nichts“ ansehen kann (Stier Hgstb.). Ob es mehr auf die Gegenwart oder Zukunft zu beziehen ist, hängt von der Deutung der Imperff. ab; ich ziehe mit Ven. letzteres vor. Jedenfalls ist der Ps. von der reichsten u. allgemeinsten Anwendbarkeit auf äussere u. innere (geistl.) Lebensführung, für die einzelne Seele wie für die ganze Gemeinde der Gläubigen, des alten wie des neuen Bundes: ohne darum dies alles als historischen Sinn des Dichters in sich zu schliessen (Ven.), u. ohne eine

Weissagung auf Christum als Hirten zu sein (Stier Thol.), wie es die älteren Ausll. in gewohnter Weise meistens nehmen. Eine schöne Ausführung desselben in P. Gerhards Lied: „Der Herr, der aller Enden regiert mit s. Händen“ u. s. w.

Die Deutung des Ps. auf die Gemeinde, der er sogar in den Mund gelegt wird, findet sich schon bei den Juden. Der Chald. bezieht ihn auf die Führung des Isr. Volks in der Wüste (die Verba als praett. gefast wie schon Al.); daher ist V. 2 vor den „grasigen Auen“ אתר ציחתא „an dürrem Ort“, V. 4 vor „d. finstern Thal“ גלותא „wenn ich in die Gefangenschaft gehe“, eingeschoben, u. unter dem Stab Gottes s. Wort u. Gesetz verstanden. V. 5 unter dem Salböl das der Priester. Kimchi deutet ihn neben d. histor. Beziehung allegorisch (דרש) auf d. Volk bei der Rückkehr aus d. Gefangenschaft, wesshalb er auch dem vorherg. Ps. angeschlossen sei. S. Schmid u. a. v. d. christl. Kirche u. jedem Gläubigen darin. Dahin gehört im Grunde auch Hengstb.'s Ansicht oder Vermuthung (die er von den meisten Pss. hat) dass David den Ps. aus d. Seele jedes Gläubigen gesungen u. s. persönl. Freudigk. mit d. bewusten Absicht s. Brüder zu stärken ausgesprochen habe, u. dass, da er ihn ohne Zw. zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt, der Inhalt auch für die ganze Gemeinde Wahrheit habe. Die Bestimmung für den Gottesdienst, u. dass er der Gemeinde in den Mund gelegt sei, hat selbst Olsh. auf s. Standpunct (v. d. Makkab. Zeit) kein Bedenken getragen anzunehmen (wie er aber von nun an noch häufig von der Annahme des ganz späten Ursprungs u. liturgischen Zwecks der Pss. aus, also nicht minder systematisch als Hgstb. thut). Allein eine solche bewuste Bestimmung für die Gemeinde würde ihm alle persönliche Wahrheit nehmen u. s. Charakter zerstören (vgl. zu Ps. 3). Etwas ganz anderes ist die Anwendung auf d. Gemeinde u. jeden Gläubigen, deren auch die persönlichsten Gefühlsäusserungen fähig sind.

Die historischen Deutungen aus dem Leben Davids, woran es auch hier nicht fehlt (s. Ros.), haben hier offenbar gar keinen Anhalt, u. werden mit Recht schon von de W. u. Hgstb. für unstatthaft u. z. Th. geschmacklos erklärt, wie die histor. Beziehung des Bilds V. 5 (Gastmahl) auf die reiche Zufuhr im Lager D.'s in Gilead durch wohlhabende Patrioten 2. Sam. 17, 26 (JDMich. Ew. Maur., nach Rud.), oder gar d. Mahl nach Davids Salbung in s. Vaterhaus 1. Sam. 16 in Bez. auf d. Neid seiner Brüder! (Munt.), oder d. Noth der Syr. Besatzung der Burg zu Jerusalem während es den Belagerern an nichts fehlte (Olsh.). Gegen dgl. hist. Deutungen dichter. Bilder hat schon Ros. richtig bemerkt dass sie „den Dichter in einen kalten Geschichtsschreiber verwandeln“. Auch die Folgerung aus d. Bild des Hirten, dass er aus einer Zeit sei wo Dav. noch d. Heerde seines Vaters weidete, oder wo wenigstens d. Erinnerung an d. Tage des

Hirtenlebens noch frisch gewesen (Thol.), ist bei d. Volksthümlichkeit, natürl. Angemessenheit u. Gangbarkeit des Bilds ganz unberechtigt (der sonstigen Unwahrscheinlichkeit dieser Zeitbestimmung zu geschweigen). Die Freudigkeit u. selige Ruhe d. Zufriedenheit des Ps. würde am natürlichsten an eine friedl. u. glückl. Zeit, wie die letzte Periode der Regierung Dav.'s denken lassen (wie Calv. Rud. u. die meisten): allein dass auch in bedrängten Zeiten zuweilen Augenblicke eintreten konnten wo dergl. gehobene freudige Stimmungen u. Ergiessungen möglich waren (wie de W. u. Stier annehmen), wer wird das mit Hgstb. bestimmt läugnen, oder gar in s. liebreichen u. bescheidenen Weise die Annahme aus dem Mangel an „geistl. Erfahrung" ableiten wollen? besonders da wir die Beispp. davon in so manchen Pss., wo der Dank ja Jubel dicht neben der Klage steht, vor uns haben (s. zu Ps. 9); hier aber überdies nicht ein eigentl. Danklied, sondern ein Erguss des frohen Muths u. der Zuversicht für alle Wechselfälle der Zukunft, im Gefühl der Nähe Gottes, vorliegt (s. oben). — Übrigens scheint das *Haus Gottes* V. 6, obgleich es in weiterem Sinn steht, auf die Zeit des Tempels, also die nach-Davidische, hinzuweisen.

V. 1. 2. Zuerst beschreibt er die Vorsehung Gottes unter dem sinnvollen u. lieblichen Bilde eines *Hirten:* worin auf der einen Seite die liebevolle zärtlich schonende, vor allem was schaden könnte bewahrende, auf alle Bedürfnisse achtsame Leitung u. Fürsorge Gottes für sein Geschöpf; auf der andern aber auch die der Hirtentreue Gottes entsprechende Gesinnung des Menschen veranschaulicht wird: dass er sich, wie ein Schaf, im Gefühl seiner Schwäche u. Hülfsbedürftigkeit, zu seinem Hirten hält, ihm überall hinfolgt wohin er ihn leitet u. nicht s. eignen Weg gehn will, ihm die Sorge überlässt, daher sicher fröhl. u. getrost ist, nichts fürchtet u. keinen Mangel fühlt u. s. w. (vgl. d. Ausführung nachher u. bes. Hez. 34), s. Luth. Calv. Das Bild ist häufig im A. T., wie natürl. bei einem Hirtenvolk: vom Verh. Gottes sowol zu einem Einzelnen, wie hier u. Gen. 48, 15. 49, 24 (wo Jakob Gott s. Hirten nennt), als insbes. zum Isr. Volk (welches demgemäss öft. die Heerde oder Schafe seiner Weide heisst 74, 1. 79, 13. 95, 7. 100, 3. Jer. 23, 1 u. a.), wie 77, 21. 78, 52. 80, 2. Mich. 7, 14. Jes. 63, 13f.; zuweilen mit rührenden Zügen der zarten Hirtensorge für die Schwachen Jes. 40, 11 „wie ein Hirte wird er in s. Arm fassen die zarten Lämmer, in s. Busen tragen, die säugenden leiten" (vgl. in einem andern Bild Deut. 32, 8ff.). Ebenso von den Volksobern (wie

in allen Sprachen die Könige u. Obrigkk. „Völkerhirten“ heissen, als sprechendes Bild ihrer Pflicht), die unter d. Oberhirten d. Volk zu weiden haben, wie Jer. 3, 15. 23, 1ff. u. ganz ausgemalt mit reicher Anwendung Hez. 34 vgl. Zach. 11, 4ff. Auch im N. T. so Christus Joh. 10, 1—16 vgl. Hebr. 13, 20. 1. Petr. 2, 25. 5, 4; u. in d. christl. Kirche gangb. Bezeichnung des Seelsorgeramts. — לֹא אֶחְסָר] *ich leide nicht Mangel*, oder *ich werde nicht Mangel leiden*, als Bürgschaft u. Zuversicht für alle Zukunft; wogegen das von Hgstb. entgegengehaltene Perf. (das einzige dieses Ps.) דִּשַּׁנְתָּ V. 5 natürlich nichts beweisen kann (s. dort), um so weniger da hier, wie in allen Schilderungen dieser Art, Erfahrung u. Zuversicht in einander fliessen. Der Ausdruck ist gangbar u. gewissermassen typisch von dem was Gott seinen Dienern gewährt, als Erfahrung (wie Deut. 2, 7), wie als Verheissung 34, 11. Spr. 13, 25. Deut. 8, 9 vgl. 1. Kön. 17, 14, u. Fluch des Gegentheils Hez. 4, 17 (auch v. d. Götzen Jer. 44, 18 vgl. Hos. 2, 7ff.); allerdings zunächst Nahrung (Weide), aber typisch auch von allen sonstigen Bedürfnissen u. Gütern des Lebens; u. so hier (vgl. die folgg. Verse), wo sich darin d. Gefühl ausspricht unter diesem Hirten alles zur Genüge zu haben was er bedarf, an „keinem Gut Mangel zu leiden“, wie es 34, 11 heisst. Die ältern Ausll. dehnen aber unstreitig den Sinn zu weit auch auf geistliche Güter u. Gaben des Wortes Gottes aus, worin selbst Hgstb. eine unzulässige Vermengung d. gramm.-hist. u. d. theol. Ausl. findet, deren er sich aber selbst nur zu oft schuldig macht, wie schon in der Erkl. von V. 2.

V. 2ff. Ausführung des Bilds vom Hirten (Kimchi): wie Gott sich ihm als ein guter Hirte erweise, u. es ihm an nichts fehlen lasse. Zuerst V. 2 gute Weide auf grasigen Triften u. Tränke an erquickenden Wassern u. ruhige Lagerstätte: also Speise u. Trank u. behagliche Ruhe.

נְאוֹת] nur Plur. u. poet. (Sing. נָוֶה nur Hiob 8, 6, pl. constr. נְוֹת nur Zeph. 2, 6) streitig ob hier *Auen*, *Weiden*, wie der Sinn hier u. an d. meisten Stellen zu erfordern scheint (65, 13. Joel 1, 19. 2, 22. Am. 1, 2. Zeph. 2, 6. Hez. 34, 14); oder *Stätten*, *Wohnungen*, wie 74, 20 נְ׳ חָמָס Jer. 25, 37 נְ׳ הַשְּׁלוֹם Stätten des Frevels, des Friedens (hier also W. der Hirten u.

Heerden = *Hürden* oder *caulae*), s. v. a. נָוֶה Jes. 65, 10 u. öft., u. der Etymol. von נאה, נוה = *sitzen, ruhen* gemäss.[17]) Hgstb. bestreitet in dem Wort den Begriff *gute Weide*, weil die grünen Auen wegen des *lagern* u. im Parall. mit den „Wassern der Ruhe" bloss als *Ruhestätte* für die ermüdete Heerde (näml. zu Mittag, zur Zeit der grösten Hitze Hhsl. 1, 7, wozu auch die Hütten Gen. 33, 17 gedient haben sollen) in Betracht kommen, u. von der Nahrung erst V. 5 handle. Die Mittagsruhe der Heerden fand hier auch AE. u. and. bei Calv. G. Ros.: aber die *grasigen* Auen weisen offenbar auf *Weide*, u. zusammen

---

[17]) Ros. vergleicht (nach dem Vorgang von Faber Archaeol. 178f.) d. Arab. نَوًى *tractus, domus, migratio;* dah. Hebr. נָוֶה u. s. w. zunächst *tractus quem nomades pererrare solent,* regio pascua; dann *caulae* pastoritiae, *tentoria* quae pastores secum portare solent. Darin ist die Auffassung des Begriffs *Nomadengebiet* richtig getroffen, aber es fehlt noch die Nachweisung des Zshangs mit den übrigen u. der Grundbedeut. M. E. ist der Begriff von נוה = נוה, נאה aus den verwandten ناء, نأى u. نهى = נוא abzuleiten: eig. *distare, remotum* esse, dah. trans. avertere, prohibere (نهى, נוא Hiph. interdicere, תְּנוּאָה Entfremdung, Feindseligkeit); daher ein *entferntes* äusserstes *Ziel* (Ende) *erreichen* (نهى VIII. auch I. II. VI. tr. IV). Der Grundbegriff *distare* insbes. v. d. Abstand zweier entsprechender Sterne an entgegengesetzten Puncten des Horizonts, von denen der eine aufgeht während der andere untergeht = *Constellation,* also m. d. Begriff eines *abgemessenen Abstands* zweier *entsprechender Endpuncte* (oder zwischen Ausgangspunct u. Ziel), daher נָאֶה Chald. *congruum,* Hebr. נוה, נאה *decet;* u. Arab. نَوًى 1) *Ziel* u. *Streben* nach einem Ziel, intentio, propositum; insb. 2) *Wanderung* der Nomaden v. einem Punct zum andern; 3) *Bereich,* Gebiet der Wanderung u. des Strebens gegeben durch den Abstand, Zwischenraum zwischen beiden Endpuncten, tractus; 4) *Endpunct* (Ziel), u. wol auch d. *Ruhepuncte* der Wanderung, *Stationen,* dah. *domus* wie Hebr. נָוֶה sedes, habitatio (v. Gott, Menschen u. Thieren, insb. caula). Demnach wäre נאות, נוה u. s. w. die festen Puncte, *Stationen eines nomadischen Zugs* u. Gebiets, wo näml. gute Weide ist (Oasen der Wüste, daher oft נאות מִדְבָּר), wo denn auch Zelte u. Hürden aufgeschlagen wurden; u. das hier beigefügte דֶּשֶׁא bezeichnete die Eigenschaft die sie dazu macht. Schon Faber Archaeol. 178f. bemerkt richtig dass נאה, נוה = نوى, نأى eig. procul discedere, peregrinari heisse, daher Subst. Weide auf welcher d. Hirte herumwandert, u. Hütte, Hürde (aber nicht weil er sie mit sich führt, sondern meton. wie oben).

mit *Wasser* im 2. Gl. auf Nahrung u. Labung (durch Speise u. Trank) hin, die auch nach der natürl. Ordnung in der Ausführung des Bildes hier zu erwarten ist. Dass der Ort der Weide u. Tränke zugleich als Lager- u. Ruhestätte bezeichnet wird, liegt in der Sache, u. darf nicht verleiten den Hauptbegriff zu verdrängen oder zu verschieben. — מֵי מְנוּחוֹת *Wasser der Ruhe*] nimmt man gew. s. v. a. *ruhige, sanfte* d. i. sanftfliessende Wasser = הֹלְכִים לְאַט Jes. 8, 6, im Gegensatz mit reissenden Bächen oder Strömen, torrentes rapidi, wo es also ungefärlich sei die Heerde zu tränken (Calv. Rud. Gei. Ros. de W. Ges.): allein gegen den Sprachgebrauch, worin מְנוּחָה, dem Begriff des Verb. gemäss (eigentl. zu Athem kommen, respirare, dah. sich erholen, ausruhen, niederlassen; caus. Niederlassung, festen Sitz geben), stets *Ruhe, Erholung, Niederlassung, festen Sitz* (nach einer Wanderung u. im Gegensatz damit u. mit unstetem, unruhigem Treiben überh.): z. B. des Israel. Volks im heil. Land 95, 11. Deut. 12, 9. 1. Kön. 8, 56, der Lade auf d. Stationen Num. 10, 33 u. definitiv im Tempel 132, 8. 14. Jes. 66, 1 vgl. 11, 10, des Weibes im Haus des Mannes u. Ehestand Ruth 1, 9 vgl. 3, 1. Also grade das was auch hier der Zshang mit sich bringt: *Ausruhen, Erholung* der Heerde nach der Wanderung auf ihren Weidestationen u. Lagerstätten; die hier dem *Wasser* beigelegt wird, als einem Haupterforderniss einer solchen Lagerstätte u. Bedingung der Erholung. So richtig schon Alex. ὕδατα ἀναπαύσεως (wie sie freil. מְנוּחָה durchgängig gibt) Clauss, Stier, Hgstb., der aber unerweislich dabei wieder an Ausruhen „zur heissen Mittagszeit an beschattetem (?) Bache“ denkt, u. den Plur. מְנוּחוֹת sogar v. wiederholten u. einer ganzen Reihe von Ruhen deutet! — נהל] (eig. wol ziehen, gehn, fliessen wie הלך, יבל) Pi. insb. das Vieh, die Heerde führen, *treiben* (= נהג) Jes. 40, 11. 51, 18 (vgl. Hithp. Gen. 33, 14), meist bildl. von Gott als Hirten des Isr. Volks u. der Frommen (= נחה womit es öft. verbunden, wie hier) Ex. 15, 13. Jes. 49, 10 (auch an Wasser wie hier) Ps. 31, 4; dah. *versorgen, unterhalten* überh. Gen. 47, 17 (mit Speise): entweder ausgehend vom Führen zur Tränke (wofür die von Ges. mit Unrecht verläugnete Anal. des Arab. نهل trinken u. tränken نَهَلٌ Trank u. Speise مَنْهَلٌ Tränke

u. Freigebigkeit, verwdt נָחַל schenken u. s. w. spricht), oder v. d. Sorge des Hirten für s. Heerde überh.; mit עַל st. אֶל wie Jes. 49, 10. Hgstb. läugnet frischweg die Bedeutung *führen*, aus dem nichtigen Bedenken dass es mit עַל constr. sei, u. nimmt es überall *pflegen*, eine nur Gen. 47, 17 aber sonst nirgends passende u. etymol. nicht zu begründende Bedeutung.

V. 3. 4. Aus dem Bilde des Hirten wird nun eine Seite, die des Führers u. Beschützers seiner Heerde auf ihren Wanderungen, herausgenommen, u. auf Gott als den einzigen rechten u. sichern Führer auf dem Lebenswege in allen Wechseln desselben angewendet. Das Bild mischt sich hier schon z. Th. mit eigentlichen Ausdrücken (Stier Hgstb.), u. die älteren Ausll. verfolgen es jedenfalls im einzelnen über s. Grenzen hinaus.

נַפְשִׁי יְשׁוֹבֵב] nicht *er bekehrt mich*, wie die alten Überss., sondern *er erquickt m. S.* (s. zu 19, 8), wie schon Luth. Calv. Rud. G. u. a. — נחה] häufig v. Gottes Führung Gen. 24, 27. Ex. 13, 17. 21. 15, 13. Ps. 5, 9. 27, 11. 31, 4. 43, 3. 73, 24. 78, 14. 143, 10 u. a. Öft. mit dem Beisatz auf rechtem (gradem) oder ebenem Wege, wie 5, 9 („in deiner Gerechtigkeit" parall. grader Weg). 27, 11 (בְּאֹרַח מִישׁוֹר). 143, 10 (nach 27, 11 u. wol auch אֹרח מ׳ st. אֶרֶץ zu lesen); u. so auch hier בְּמַעְגְּלֵי צֶדֶק] (מַעְגַּל poet. = Weg, wie 17, 5 u. Spr. 4, 11 wo ähnl. מ׳ יֹשֶׁר): entweder, dem Bild gemäss, im äussern Sinn *rechter* = grader, ebener Weg, wo man weder irre geht noch auf Hindernisse stösst u. fällt, Bild der Sicherheit, des Gelingens; oder im sittlichen *Weg der Gerechtigkeit* = Rechtschaffenheit, Unsträflichkeit. Die Ausll. theilen sich in beide Bedeutungen: für erstere mit Recht, nach Parall. u. Zusammenhang, die Rabb. AE. Is. K. Calv. Rud. G. Ven. u. die meisten. Diese Bedeutung bezweifelt de W. 4. A. u. Hgstb. läugnet sie gradezu; mit Unrecht, weil צדק, wie d. Bild des Wegs überh., beides, physisches u. sittl. (jenes d. urspr., dieses d. angewendete, s. zu 1, 1), in sich schliest, u. zwar nach Hebr. rel. Weltanschauung in organischer Durchdringung u. in einander fliessend, so dass man selten das Eine vom Andern sicher unterscheiden kann; auch fällt in d. Anwendung beides zusammen, da d. rechte, grade Weg der der Gerechtigkeit ist (s. zu 5, 9). Auch Stier nimmt hier beides an (doppelsinnig). Ganz

unanwendbar ist hier d. Bedeut. Heil (DE W. Ew.), die auch im spätern Sprachgebr. nur eine mittelbare ist. — *Um seines Namens willen*] (gangb. Formel wie 25, 11. 31, 4. 79, 9 u. a.), d. i. weil er Jhvh ist, seinem Wesen gemäss, wie es sich bisher in s. Führungen offenbart hat (s. zu 5, 12), namentlich um seine Gnade zu zeigen, also = *um seiner Gnade willen* 6, 5. Die älteren Ausll. finden darin einen dem Zshang fremden Gegensatz mit dem eignen Verdienst u. der Würdigkeit des Dichters.

4. Dieses Bewustsein der göttl. Leitung macht auch in der drohendsten Gefar u. Widerwärtigkeit die noch kommen mag muthig u. getrost. *Auch wenn*] (כִּי גַם wie Jes. 1, 15) d. i. selbst dann wenn u. s. w., weil dann das Fleisch erschrickt, u. der Glaube zu wanken versucht wird; auch hier bewährt sich der Glaube des Dichters. — אֵלֵךְ] nach Sinn u. Grammatik [18]) nicht *wanderte* (als ob das nicht wirklich vorkäme), sondern *wandere* (Hgstb.), oder *wandern werde, w. muss* (Al. ἐαν γαρ και πορευθω̃; Flam. Calv. u. a. ambulavero): also zum voraus gewaffnet gegen Kleinmuth in einem solchen Fall, u. bereit ihm unverzagt zu folgen wohin er auch führen mag (JHMich.). — *Thal der Finsterniss* [19]), גֵּיא צַלְמָוֶת] = *finsteres Thal.* Warum

---

[18]) Nämlich nach der strengern Regel der Hebr. Construction der Bedingungssätze (die im ganzen der Griech. Regel entspricht): dass wenn der Fall u. s. Folge als nicht wirklich eingetreten gedacht ist, Vorder- u. Nachsatz im Perf. u. jener mit לוּ stehn (wie im Griech. Imperf. Indic. mit εἰ des Vordersatzes, im Lat. Imperf. Conj.), wenn aber als möglich oder künftig, beide Sätze im Imperf. (Fut.), u. der Vordersatz mit אִם (wie im Griech. Conj. Praes. mit ἐαν u. Fut. u. dgl. (Ges. §. 155, 2, f). Das ist aber nur die Grundform des Verhältnisses, die eine Menge von Aus- u. Abweichungen (Variationen) leidet, u. daher bei d. Grammatikern noch nicht zu einer klaren Auffassung gekommen ist (auch nicht bei Ewald Lehrb. §. 355 ff.).

[19]) צַלְמָוֶת wird gewöhnl. nach der vorliegenden Punctation als zusammengesetztes Wort *Todesschatten* gefast, wie schon von fast sämmtl. alten Übersetzungen, u. so vertheidigt von den Rabbinischen Lexikographen Abulvalid (R. Jonah), Parch. u. Kimchi, u. neuerdings v. Ros. u. Ges. Allein da dergl. Zusammensetzungen im Hebr. (wie in d. Sem. Sprachen überh.) ausser Eigennamen sehr selten sind, u. eine specif. Bedeut. nirgends durch den Sinn erfordert wird, sondern überall die allg. Bedeutung *Finsterniss* (parall. חֹשֶׁךְ, אֹפֶל u. dgl.) ausreicht, so steht es wahrsch. st. צַלְמוּת

Thal der F.? nach Gei. weil von hohen Bergen u. Wald eingeschlossen; nach Hgstb. mit noch willkürlicherer Phantasie als nächtl. Dunkel zu denken, wo d. wilden Thiere vornehmlich auf Raub ausgehn, die „in den angränzenden waldbedeckten Bergen ihr Wesen haben". M. E. ist nur der allgem. Begriff der Finsterniss, oder vielm. des finstern Wegs (35, 5. 6. Jer. 23, 12 vgl. Jes. 8, 20ff.), dem Bild des Wanderers gemäss in den eines finstern Thals oder einer Schlucht, worin für die Phantasie allerlei lauert, individualisirt, ungef. wie Jer. 13, 16 dafür *finstre Berge*, wo man anstösst. — לֹא אִירָא] mit gleichem Recht Praes. *ich fürchte nicht*, oder Fut. *ich werde nicht fürchten*, oder Potent. *ich darf nicht f.* d. i. habe nichts zu fürchten; jenachdem man es als Ausdr. des gegenw. Gefühls (wie im ganzen Ps.), oder der Hoffnung u. Überzeugung fasst. Ähnl. 3, 7. 27, 1. 112, 7. 8; vgl. die Ermunterungsformel אַל תִּירָא *fürchte dich nicht*, aus gleichem Grunde wie hier, Gen. 15, 1. 21, 17. 26, 24. 46, 3. Deut. 1, 21. Jes. 41, 10ff. u. v. a. — *Du bist mit mir*] stehende Formel des göttl. Beistands u. Schutzes: Gott als Begleiter u. Führer auf d. Lebensweg gedacht, wie in Bez. auf d. Patriarchen Gen. 26, 3. 24. 28, 15. 31, 3. Moseh Deut. 31, 6. 8. 23. Josua Jos. 1, 5. 9. 17 u. s. w. (Stichwort), das Isr. Volk Ex. 23, 20ff. Cap. 32—34, u. wieder Jes. 41, 10ff. 43, 2ff. u. s. w. — *Dein Stab und d. Stütze*] wahrscheinl. dem bish. Bild gemäss der Hirtenstab (pedum), wie Mich. 7, 14 (doch nicht sicher bei der Mischung des bildl. u. eigentl., u. viell. im allg. bildl. Sinn wie gew.); aber nicht grade zur Abwehr der wilden Thiere, sondern zur Leitung u. Stütze, u. zwar ohne Unterscheidung zw. שֵׁבֶט u. מִשְׁעֶנֶת (wie manche Ausll.), die trotz der versch. Etymol. einerlei bedeuten; auch wol nicht absichtlich „breite Rede um die Ruhe des Ver-

---

von צֵלֶם *Schatten, Finsterniss* = Arab. ظِلّ, ظُلَّة, Form wie יַלְדוּת, מַלְכוּת u. v. a., wie schon die ältesten Rabb. Lexx. Menachem ben Saruk u. Donash angenommen haben, auch Luth. stets in s. Übers., Geier, Ew. §. 270, c. Olsh. Die bestehende Punctation (die Abulv. u. die folgg. dieser Ableitung entgegenhalten) ist allerdings wol in d. gangb. Sinn gemeint, aber keine untrügl. Auctorität, u. wol nur ein Wortspiel (Calembour), nach Analogie der Eigennamen חַצַרְמָוֶת, עַזְמָוֶת.

trauens zu malen“ (DE W., dem Hengstb. beistimmt), sondern natürl. poet. rhet. Fülle u. Parall. zur Hervorhebung des Begriffs, der auch im folg. הֵמָּה mit Nachdruck wiederholt wird = die sind es die mich trösten (CLER.: ea demum sunt quae u. s. w.).

V. 5. 6. Zweites Bild: Gott als gütiger Wirt oder Gastfreund des Frommen gedacht (s. zu 5, 5. 15, 1), der seinen Gast 1) an seinem Tisch reichlich u. herrl. bewirtet, u. 2) in s. Hause Wohnung, Schutz u. alle Freuden seiner Hausgenossenschaft geniessen lässt. Das erste V. 5, der *Tisch* oder d. *Mahl* (Bild wie 11, 6. 16, 5)[20]), ist als königliches Mahl mit allem was zu einem Freuden- u. Ehrenmahl des Morgenlands gehört ausgestattet, veranschaulicht also die reichliche Fürsorge Gottes, der nicht bloss die Nothdurft der Nahrung, sondern auch Überfluss u. Freude gewährt (CALV. GEI.), worin der Fromme „schmeckt wie freundl. Gott ist“ (34, 9). Vgl. die Haltung des Heilands gegen die unschuldigen Freuden des Lebens Matth. 9, 10ff. 11, 19. Joh. 2, 1—22. — עָרַךְ שֻׁלְחָן] einen *Tisch anrichten*, gangbare Formel für ein Mahl anrichten Spr. 9, 2. Jes. 21, 5. Ex. 40, 4. 23 (von d. heiligen Schaubroten), sofern שֻׁלְחָן wie unser *Tisch* meton. stets die darauf aufgetragenen Speisen mit einschliest, die darauf *angerichtet* d. i. zurechtgestellt sind (ערך = disponere, wovon auch die 12 reihenweise gestellten Schaubrote עֵרֶךְ u. לֶחֶם מַעֲרֶכֶת heissen); daher Tisch gradezu für Nahrung, Unterhalt, wie 2. Sam. 9, 10. 13. 19, 29 (nicht eigentl., wie 1. Sam. 20, 29). 1. Kön. 18, 19, u. die ganze Formel ערך שׁ allgem. für ernähren, unterhalten, wie 78, 19 (v. d. Wachteln). Hier im Bilde v. eigentl. Mahl, aber mit allgemeiner übergreifender Bedeutung (typisch) v. reichl. Nahrung u. Lebensgenuss überhaupt. — *In Gegenw. meiner Widersacher*] wie oft (s. zu 5, 9), hier zur Beschämung m. W., zum Triumph darüber; vgl. 31, 20. — *Salben* (דָּשַׁן eig. *fetten*) *das Angesicht mit Öl*] (sowie Kopf,

[20]) AE. findet das Bild dem ersten entsprechend: den Tisch der grünen Aue, das Öl dem Gras, den Becher dem Wasser; ähnl. HGSTB., der in d. Einl. kein andres als d. Bild des Hirten, u. nur die dem V. 2 abgesprochene positive Seite desselben, die gute Weide, darin finden wollte, aber hier doch d. Beziehung auf d. Bild des Mahls zulässt.

Haare, Bart u. s. w.), nebst Besprengung mit Wohlgerüchen aller Art, gehört im ganzen Alterth. (Hom. Od. 15, 331 f. Anacr. Od. 29 Cler.) wie noch im heut. Morgenlande (Niebuhr Beschr. Arab. 59) zur Ausstattung eines fröhl. u. festl. Mahls, vgl. Am. 6, 6. Ps. 45, 8 („Freudenöl"). 104, 15 („das Antlitz glänzender als von Ol"). Hhsl. 1, 12. Koh. 9, 7. 8. Weish. 2, 7. Luc. 7, 46. Das Perf. דִּשַּׁנְתָּ neben dem Imperf. (Praes.) תַּעֲרֹךְ scheint das Salben als ein dem Gastmahl vorhergegangenes zu bezeichnen. — *Mein Becher ist Überfluss*] = fliesst über, ist voll eingeschenkt (Luth. „du schenkst voll ein"); bezeichnet zunächst die Reichlichkeit u. Fülle des Weins, sowie des Mahls überh., aber symbolisch die seines Loses überh. (s. zu 11, 6). — רְוָיָה] nehmen die alten Überss. nach Aram. Sprachgebr. *Trunkenheit*, aber im Hebr. wie Arab. ist es nur *Überfluss*, Labung (G. Ros.), wie schon Rabb. u. Luther.

6. Gipfel des Lieds, abschliessend mit umfassendem Ausdr. der Gnade Gottes u. ihrer Dauer für s. ganzes Leben, u. v. d. äussern Gütern zu dem höchsten u. ewigen der Gemeinschaft mit Gott aufsteigend (Calv. Rud. Stier Thol. Hgstb.). Gewöhnl. wird der V. als eigentl. Rede im Ggsatz der bildl. im vorherg. betrachtet (Gei. u. ff.): aber die *Wohnung im Hause Jhvhs* führt wol, wie die Bewirtung V. 5, zu d. Bild eines gastl. Wirts, u. bezeichnet die Hausgenossenschaft Gottes mit allen ihren Gütern u. Freuden, vgl. 36, 9. — אַךְ] entw. *ja!* = אָכֵן, in freudigem u. zusammenfassendem Ausdruck, wie 73, 13. 85, 10. Gen. 44, 28; oder *nur* = lauter, nichts als, wie 39, 12. 139, 11. — *Verfolgen*] hier im guten Sinn = auf dem Fusse folgen, anhängen d. i. begleiten, umgeben (die Gnade Gottes u. ihre Wirkung, das Glück, personificirt als stete Begleiter des Menschen), wie *umgeben* 32, 10 u. sonst das Correlat *begegnen*, entgegen kommen 21, 4. 85, 11 (s. zu 17, 13), u.

V. 5. רְוָיָה Alex. *μεθυσκον* mit dem sinnlosen Zusatz *ὡς κρατιστον*, ohne Zw. aus d. Anfang des 6. V. אַךְ טוב (das dort unübersetzt bleibt). Ähnl. Syr. ܐܝܟ ܚܝܐ (Var. ܚܝܐ) Gabr. Sion. *ut merum;* woraus im lex. Cast. die Bedeutung *merum* geflossen, die schon Dathe bezweifelte u. ܚܡܪܐ vermuthete: aber es ist offenbar aus d. Alex. (viell. zu lesen ܚܝܠܐ).

vorangehn 85, 14. Jes. 40, 10. Es ist die Umkehrung der gangb. bildl. Phrase v. Menschen *etwas verfolgen, sectari* = nachtrachten, wie 34, 15. 38, 21 (dem Guten, Frieden u. s. w.) Spr. 21, 21 (Gerechtigkeit u. Güte); u. schwerl. im Ggsatz mit d. Verfolgung der Feinde (Stier Hgstb.). — שַׁבְתִּי] fassen viele als Perf. entw. st. יָשַׁבְתִּי (DE MUIS u. noch Ges. Lex. u. altern. de W. jetzt auch Ew. u. Hitz.), eine unerhörte u. hinter וְ unmögl. Aphaeresis [als Beleg für dieselbe wird רַד Richt. 19, 11 u. v. Hitz. שׁוּב Jer. 42, 10 angeführt; vgl. aber Olsh. Gramm. S. 164], oder v. שׁוּב (KI. altern., u. wieder Maur. Köst. Ew. in d. 1. A. G. Baur u. Del.), was auch die Meinung der Punctatoren sein mag, aber nicht mit בְּ construirt werden kann (auch nicht Hos. 12, 7 wo בֵּאלֹהִים = Deo nixus, fretus, adjutus), u. einen unpassenden Sinn gibt (DE W., Hgstb.). Vielm. muss es Inf. mit Suff. sein, wie in d. entscheidenden Parallelstelle 27, 4. [Es ist dann aber שִׁבְתִּי auszusprechen.] So schon AL. (*το κατοικειν με*) SYMM. HIER. GEI. ROS. de W. Hgstb. Das *Wohnen im Hause Jhvhs* nicht bloss äusserl. v. Tempelbesuch, sondern mit d. Begriff eines gastl. Hauses, wie 15, 1 (s. zu d. St. u. zu 5, 5. 8), also v. Gemeinschaft mit Gott u. Genuss seiner Gnade, vgl. 27, 4 wo hinzugefügt ist „um anzuschauen die Anmuth Jhvhs". — לְאֹרֶךְ יָמִים] ist hier auf Lebenslang d. i. so lang ich lebe = parall. *alle Tage m. Lebens*, wie 27, 4. Dagegen אֹרֶךְ י׳ an sich ist langes Leben, wie 21, 5 (s. dort).

Psalm XXIV.

Jhvh, der Schöpfer und Herr der Welt, zieht ein in sein Heiligthum.

1. [Von David ein Gesang.]
   Jhvh gehört die Erde und was sie füllt,
   der Erdkreis und die wohnen darauf.
2. Denn er hat auf Meere sie gegründet,
   und auf Ströme stellt' er sie fest.
3. Wer darf hinaufgehn auf den Berg Jhvhs,
   und wer darf stehn auf der Stätte seiner Heiligkeit?

4. Der rein von Händen und lauter von Herzen:
welcher nicht erhoben zum Nichtigen seine Seele,
und nicht geschworen zum Trug.

5. Er wird Segen davontragen von Jhvh,
und Gerechtigkeit von dem Gott seines Heils.
6. Dies ist das Geschlecht das nach ihm fragt,
die dein Antlitz suchen, Gott Jakobs*). Selah.

7. Hebt Thore, eure Häupter,
und hebt euch, Pforten der Ewigkeit,
dass einziehe der König der Herrlichkeit!
8. „Wer ist denn der König der Herrlichkeit?“
Jhvh, stark und Held,
Jhvh, Kriegesheld,

9. Hebt, Thore, eure Häupter,
und hebt sie, Pforten der Ewigkeit,
dass einziehe der König der Herrlichkeit!
10. „Wer ist er denn, der König der Herrlichkeit?“
Jhvh der Heerscharen,
der ist der König der Herrlichkeit. Selah.

Der Psalm zerfällt von selbst durch Inhalt u. Ton in zwei Theile oder Strophen, jede mit סֶלָה am Schluss. Die erste V. 1—6 erinnert zuerst daran dass Jhvh der Herr der Erde u. aller ihrer Geschöpfe, weil ihr Schöpfer, ist V. 1. 2, u. stellt dann die Erfordernisse desjenigen auf der Zutritt zu s. Heiligthum haben u. sich seines Segens erfreuen will V. 3—6; die zweite V. 7—10 feiert poetisch den Einzug Jhvhs ins Heiligthum, indem sie die Thore des Heiligthums auffordert sich zu erhöhen um den einziehenden „König der Herrlichk.“ d. i. Jhvh fassen zu können. Der Gedankengang im einzelnen verläuft wie gew. in Versparen (3 im ersten, 2 im zweiten Th.). Der Ton ist dramatisch belebt, durch Frage u. Antwort (woraus man aber nicht sicher mit Ros. Thol. u. a. auf antwortende Chöre schliessen kann): u. wird im 2. Th. noch lyrisch, so dass er den Charakter eines Hymnus erhält.

Es fragt sich nun wie beide Theile zusammenhängen, u. welches der Grundgedanke u. eigentl. Zweck des Ps. ist. Der Zusammenhang zwischen beiden springt nicht sogleich in die Augen, u. Ewald (dem Olsh. folgt) hat ihn, da auch noch die Verschiedenheit des Tons dazu kommt, gradezu geläugnet, u. zwei verschiedene Lieder darin angenommen; aus Gründen die z. Th. auf zu enger Auffassung u. Verkennung des Wesens der Poesie, besonders der lyrischen, beruhn

---

*) *Gott* fehlt im Text, ist aber zu ergänzen.

(z. B. dass d. Zion im 1. Th. schon Heiligth. sei, im 2. Th. es erst werden solle, dass die Frage V. 8 nach Nennung Jhvhs nicht mehr am Orte sei, u. dgl.); worauf schon DE W. erwidert hat dass man dann ebensogut V. 1. 2 vom Folg. trennen könne.*) Der Grundgedanke u. Mittelbegriff beider Theile ist offenbar die Grösse u. Majestät Jhvhs (des Gottes der unter d. Isr. Volk Wohnung genommen), als Schöpfers u. Herrn der Welt, u. die Folgerung (Anwendung) daraus: einerseits für s. Verehrer (das Volk unter dem er wohnt), dass nur der Reine ihm nahen darf; andererseits für d. Heiligthum, dass es sich erweitern muss um den Herrlichen fassen zu können. Letzteres ist nur lyrischer Ausdruck, u. hat natürl. nur poetische u. symbolische Bedeutung: es ist das sinnliche Analogon der sittlichen Folge u. Forderung im 1. Th., dem allgem. poet. Parallelismus der Menschenwelt u. Natur in den Wirkungen der Nähe Gottes (Theophanien) auf die Creatur gemäss (vgl. zu 18, 8).**) Sonach läge der didaktische Grundgedanke u. Kern des Ps. in dem 1. Th., in der Lehre von den Bedingungen des Zutritts zum Heiligthum. Allein der zweite Theil mit seinem lyrischen Schwung würde als bloss symbolische Einkleidung derselben Wahrheit eine frostige Zugabe sein, u. erklärt sich nur wenn v. einem wirklichen Einzug Gottes in d. Heiligth. die Rede u. dieser die Veranlassung des Ps. ist. Dann liegt der eigentliche Zweck des Ps. vielmehr im 2. Th., u. er ist demnach ein Hymnus auf den Einzug Jhvhs in d. Heiligthum. Dazu bildet der 1. Th. eine didaktische Einleitung, die dazu dient sowol die Grösse u. Majestät des einziehenden Gottes, als die ernste Bedeutung des Heiligthums für seine Besucher hervorzuheben. Ähnl. VEN.: die Bürger Zions durch Belehrung über den rechten Gottesdienst zu einer seiner würdigen Aufnahme des Königs vorzubereiten, u. dann zu einem fröhlichen u. gebührenden Empfang des Einziehenden zu ermahnen. — Man kann den Einzug Jhvhs ins Heiligthum (mit GEIER u. a. ältern Ausll., u. neuerdings wieder KL. STIER HENGSTB.) typisch auf d. ewige Kommen Gottes in alle Heiligthümer, auch in die Kirche, in die Herzen, u. auf d. Reich Gottes überh. ausdehnen: aber das ist nur freie Anwendung, nicht Auslegung; u. berechtigt nicht den Ps. zu einem Messianischen zu machen, von dem Reiche Christi u. s. Umfang (S. Schmid, JHMich. u. a.).

---

*) [Dem Preis Gottes als des Herrn d. Erde u. ihrer Bewohner V. 1. 2 entspricht offenbar seine wiederholte Bezeichnung als „König d. Herrlichkeit“ V. 7—10; u. der Frage: „wer darf hinaufgehn auf den Berg Jhvhs?“ V. 3 die Frage: „wer ist der der seinen Einzug hält?“ V. 8. 10.]

**) Dass aber die „*Thore*“ die Herzen der Menschen abbilden, u. die Aufforderung an jene der Sache nach an diese gerichtet sei (wie HGSTB. u. a.), ist gewiss eine Misdeutung des Verhältnisses.

Als die Veranlassung des Ps. wird von d. meisten Ausll. (Grot. Cler. Ven. Ew. Hgstb. u. a) die Versetzung der Bundeslade auf Zion durch David 2. Sam. 6 angenommen, wie für den ähnlichen 15. Ps., indem sie die *Thore* u. *Pforten* V. 7 ff. von den Thoren der Burg Zion oder Jerusalems verstehn. Da aber diese dem Heiligthum selbst anzugehören scheinen, u. dann, auch wenn sie von einem königlichen Palast entlehnt sind, nur auf den Tempel (auch הֵיכָל als göttl. Palast genannt) passen [vgl. aber unten], so haben die Rabb. Rud. Ros. Stier u. a. dies mit der Davidischen Abfassung in der Überschr. durch d. Annahme zu vereinigen gesucht, dass Dav. ihn, nachdem ihm der Platz zum künftigen Tempel offenbart worden (nach 1. Chron. 21. 22), zum voraus, um bei der künftigen Versetzung der Lade in d. Tempel, also bei der Sal. Einweihung des Tempels gesungen zu werden, nach d. Muster von Ps. 15, abgefasst habe. Die Beziehung auf die Tempelweihe, nur ohne die gekünstelte u. abenteuerl. Rabb. Hypothese v. d. Vorausabfassung durch David, nehmen auch de W. u. a. an. Auch ist kaum eine andere Gelegenheit abzusehen, wenn der Ps. nicht etwa eine freie Einkleidung der Idee in dieser Form ist; wobei dann der Begriff des Heiligthums, oder der Wohnung Gottes in die er hier einzieht, füglich weiter gefasst u. auf d. heil. Stadt Jerusalem („Zion" im proph. u. poet. Sprachgebr.) u. ihre Thore bezogen werden kann (wie Ven., s. oben). Denn auf die Rückkehr der Bundeslade aus einem Kriege, woran man wegen der kriegerischen Beiwörter Jhvhs V. 8 gedacht hat, wie Ps. 47 (de W. Hitz. u. a.), scheint die sittliche Bedeutung des Heiligthums V. 3 ff. nicht recht zu passen. [Keine Hindeutung auf einen errungenen Sieg! Der Einzug nicht als Rückkehr bezeichnet; vielm. nimmt Jhvh seinen Wohnsitz erst ein. Gegen die Beziehung auf die Tempelweihe u. zu Gunsten der ersteren Beziehung macht aber Hgstb. m. E. mit Recht geltend dass die Pforten des eben erst gebauten Tempels nicht wol פִּתְחֵי עוֹלָם genannt werden könnten. Dieser Ausdruck kann natürlicherweise nur von uralten Thoren (vgl. Gen. 49, 26 גִּבְעַת עוֹלָם), also von den Thoren der alten Zionsburg (2. Sam. 5, 7) verstanden werden. Die Ansicht Hupf.'s, dass in dem Glauben u. d. Hoffnung dass d. Tempel der ewige Wohnsitz des Ewigen sein werde, dessen Pforten *ewige* Pforten genannt seien, ist äusserst unwahrscheinl.; u. d. Ausdruck in 1. Kön. 8, 13 ist ganz u. gar nicht analog. Auch hat Hgstb. wenigstens in d. Hauptsache richtig bemerkt, dass bei jener Beziehung die Charakteristik Gottes als *Kriegsheld* ganz unmotivirt erscheint. Jedenfalls scheint mir der ganze Ps. bei der Anerkennung der Davidischen Abkunft u. der Beziehung auf die feierliche Einholung d. Bundeslade in d. Stadt Davids in volleres geschichtl. Licht zu treten. Dann ist die Charakteristik Gottes als Kriegsheld u. Herr der Heerscharen durch die erst vor kurzem erfolgte Eroberung der Zionsburg

wohlmotivirt (vgl. auch 2. Sam. 6, 1. 15). Auch darf man in Betr. der VV. 3—6 an 2. Sam. 6, 6ff. erinnern.]

Überschr. *Von David ein Gesang*] st. wie umgekehrt *ein Gesang v. D.* findet sich nach der Masorah 7mal: näml. noch Ps. 40. 68. 101. 109. 110. 139.

V. 1. 2. Eingangsstrophe: Jhvh ist Herr der Welt u. ihrer Bewohner, weil er ihr Schöpfer ist. Gibt den Begriff des Gottes der V. 7ff. ins Heiligthum einzieht, dass er nicht ein blosser „Nationalgott" (nach dem beliebten Ausdruck, der sich nur an die niedere Betrachtungsweise hält), wie die Götter der Heiden, sondern der Herr der Welt ist, also seiner Grösse u. Majestät. Vgl. zu V. 3.

Jhvh ist die Erde u. s. w.] gangbarer Spruch, wie Ex. 19, 5. Deut. 10, 14. Ps. 50, 12. 89, 12. 74, 16f. 95, 4f. — מְלֹאָהּ] *ihre Fülle* = was sie füllt d. i. bewohnt, wie in derselben Sentenz 50, 12. 89, 12. Deut. 33, 16; ebenso „Meer u. s. Fülle" 96, 11. 98, 7, „Stadt u. ihre Fülle" Am. 6, 8 (vgl. Jes. 23, 2). Der Unterschied den Hgstb. zwischen *Fülle* u. *Bewohner* setzt, ist also ungegründet. — תֵּבֵל] könnte hier im ursprüngl. Sinne fruchttragende u. bewohnbare Erde (Al. οἰκουμενη) stehn, wie das folg. *und die darauf wohnen* (wie 98, 7) zu beweisen scheint; doch sicherer nach dem gew. poet. Sprachgebr. = הָאָרֶץ Erde überh., bes. wo v. d. Gründung d. Rede ist (s. zu 18, 16). — וְיוֹשְׁבֵי בָהּ] s. zu 2, 12 חוֹסֵי בוֹ.

2. *Auf Meeren*] u. im 2. Gl. *auf Strömen* synekd. = auf Wassern, wie es 136, 6 heisst. So schon Al. ἐπι mit Gen., Vulg. *super*, Flam. Vat., u. das ist d. natürliche Auffassung des עַל neben Wörtern des Gründens, Feststellens u. dgl., כּוֹנַן, יסד u. 136, 6 רקע. Darin liegt ohne Zw. eine gangbare Vorstellung, wornach die Erde, besonders als Erdscheibe (חוּג Jes. 40, 22 entsprechend der Himmelsscheibe Spr. 8, 27. Hiob 22, 14. 26, 10) gedacht, nicht nur als vom Weltmeer umgeben (vgl. Spr. 8, 27 u. Hiob a. a. O., wo die Himmelsscheibe darauf ruht), wie bei den Alten vom Okeanos, sondern auch darauf ruhend oder schwimmend betrachtet wurde. Darauf führt auch Gen. 7, 11 dass die Quellen der grossen Flut (תְּהוֹם רַבָּה) bei der Sintflut aufbrechen u. die Erde überschwemmen, u. dieselbe Flut Spr. 8, 27ff. als Grund u. Gränze der Erde erscheint; u. daher

wol die häuf. Formel „Himmel, Erde u. Wasser unter der Erde“ Ex. 20, 4 u. a., wie sonst „Himmel, Erde u. Hölle“ (s. zu 22, 30). Wie frei dergl. mehr dichterische als physikalische Vorstellungen gehalten sind, u. wie wenig man berechtigt ist darin phys. Theorien zu suchen, zeigt sich Hiob 26, 7, wo Gott die Erde wie den Himmel über dem Nichts (בְּלִימָה, תֹּהוּ) aufgehängt hat. Der Hebr. Dichter konnte über diese transcendenten Dinge frei mit solchen Vorstellungen spielen, ohne zu schwindeln oder zu schaudern, da er eine feste Stütze in s. Gott hatte, der das Weltgebäude auch auf d. schwankendsten Grund, ja auf das Nichts fest gründen konnte, u. auf dessen Allmacht allein aller Bestand beruht, wie DE W. STIER u. schon VAT. (super aquis, quae divinitus instar fundamenti substratae) bemerken. Die RABB. u. die meisten älteren Ausll. dagegen nehmen עַל theils = עִם *neben, an* (KI. u. schon R. MOSHEH bei AE. LUTH. G.), theils *über*, sofern näml. die Erde über d. Meer u. die Flüsse hervorrage, kraft d. Scheidung u. Abgränzung bei d. Schöpfung Gen. 1, 9, u. mit d. Begriff durch Gottes Allmacht davor geschützt zu sein, vgl. zu 33, 7 u. Hiob 38, 8ff. Jer. 5, 22 (KI. CALV. S. SCHM. GEIER u. wieder HGSTB.).

V. 3ff. Sittliche Bedingungen des Zutritts zu d. Heiligthum als Sitz Gottes, oder wie der innerlich beschaffen sein müsse der Gott nahen will: nur der Reine, Unbefleckte dürfe vor Gott treten u. seines Segens sich getrösten, u. gehöre zu der Gemeinde der Gott Suchenden. Dies ist bekanntl. ein prophetischer Grundsatz, im Ggsatz mit d. herrschenden Werkheiligkeit, aber im allg. ein Grundsatz des ganzen Alterthums (s. Einl. zu Ps. 15). Er ist hier offenbar eine Folgerung aus der im Eingang hervorgehobenen Grösse Gottes, die hier ihr sittliches Correlat, die Heiligkeit, herauskehrt (ein Wechselbegriff, der z. B. durch d. ganze Buch Hiob geht): denn auf dieser beruht die geforderte Eigenschaft der Gottesfürchtigen. CALV. fasst das Verhältn. zum Vorherg. als einen Übergang vom Allgemeinen zum Besondern, v. d. allg. Liebe Gottes zu allen Menschen, die alle zu s. Verehrung verpflichtet, zu der bes. Erwählung des Isr. Volks, die, weil sie Gott näher führt, desto mehr zu bes. Heiligung verpflichtet (ähnl. Flam. Vat. de Muis u. a.); u. VEN. fügt dazu noch als weiteres unterstützendes Motiv den

Zweck ihnen damit anzudeuten dass Gott nicht an diese Stadt gebunden sei, sondern sich auf der weiten Erde einen andern Sitz aussuchen könne, wenn sie ihn durch ihr Betragen beleidigten; er bedürfe ihrer Gaben nicht, da ihm die ganze Erde gehöre, sondern nur ihrer Tugend (vgl. Ps. 50) u. s. w.: aber es ist hier nicht sowol an d. Auswahl des Isr. Volks aus den Völkern, als an eine Auswahl innerhalb desselben, der wahren v. den bloss äusserlichen Mitgliedern (d. h. nicht an d. sichtbare, sondern an d. unsichtbare Kirche) gedacht. — Die Form des Lehrvortrags, in Frage u. Antwort, ist ganz dieselbe wie in demselben Lehrsatz 15, 1 ff. Jes. 33, 14 ff.

Den Berg Jhvhs besteigen] bezeichnet zunächst Besuch des Heiligthums (Tempels), ist aber zugleich entlehnt v. d. gastl. Besuch eines menschl. Hauses oder Zelts, u. dem Gastrecht darin, s. v. a. 15, 1 „auf d. heil. Berg wohnen", u. „in s. Zelt Gast sein" (s. das.); auch d. Futt. ebenso zu verstehn wie dort (gegen Hgstb.). — קוּם] soll nach HGSTB. nicht *stehn*, sondern *bestehn* = verbleiben bedeuten: aber vergl. מָקוֹם Stätte = Wohnung.

4. *Rein von Händen* u. s. w.] s. zu 18, 21 u. STANGE anticrit. in Pss. I, 145 ff. (wo auch Lat., Griech. Belege). — אֲשֶׁר לֹא נָשָׂא לַשָּׁוְא נַפְשׁוֹ] am besten *der s. Seele nicht zum Nichtigen erhoben hat*, d. i. s. Herz, s. Begierde nicht darauf gerichtet, daran gehängt hat, wie נשׂא נפשׁ mit אֶל 25, 1. 86, 4. 143, 8 (zu Gott). Deut. 24, 15. Jer. 22, 27. Hos. 4, 8. Spr. 19, 18. Die Richtung der *Seele* in diesem Satz bildet das Correlat zu dem Schwur der *Zunge* im Folg.; u. beide stehn im Perf., der allg. Eigenschaft der Reinheit im 1. Halbv. gegenüber, als das worin sich diese erwiesen, bethätigt hat. So im ganzen schon ALEX. *οὐκ ἐλαβεν ἐπι ματαιῳ την ψυχην αὐτου*, HIER. non *exaltavit* frustra *an. s.* (nur falsch frustra), LUTH. *der nicht Lust hast zu* u. s. w. FLAM. (altern.) qui non

---

V. 4. נַפְשׁוֹ: Kethibh נַפְשִׁי, Keri נַפְשִׁי, nach Rabb. Auffassung der Phrase (s. oben), u. so auch mehrere Hdss. u. Ausgg. im Text. Aber dies Keri ist weder alt (den alten Übersss. fremd) noch allgemein, u. von den meisten Jüd. Kritikern, wie El. Levita. Jakob b. Chajim, Norzi u. a. verworfen, s. J. BUXTORF anticritica 813 ff.; JHMICH., DE ROSSI zu d. St. [vgl. Del.'s Berichtigung in Bez. auf Jakob b. Chajim].

extulit ad vanitatem animum s., i. e. animum s. ita refrenat, tamque studiosus est simplicis veritatis ut ab omni mendacio sibi temperet, Calv. (altern.) qui non *sustulit an. s.* i. e. non applicavit ad mendacium (von fides et integritas in omni negotio), Vat. qui vanis rebus non *inhiat* s. intentus est; ähnl. Rud. G. JHMich. Ven. de W. Stier u. a. שָׁוְא eig. = אָוֶן *nichtiges, eitles* (s. zu 7, 15): entw. von nichtigen Gütern der Welt, Hiob 15, 31; oder sittlich gefast (nach d. parall. *Trug*) = Lüge, wie 12, 3. 41, 7 u. a., prakt. Falschheit, Hinterlist, wie 26, 4 (parall. versteckt). Hiob 31, 5, oder Böses, Frevel überh., wie 119, 37, vgl. Jes. 33, 15. 5, 18; oder endlich von falschen nichtigen Göttern, Götzen (wie הֶבֶל häufig u. הַבְלֵי שָׁוְא 31, 7 u. תֹּהוּ 1. Sam. 12, 21 f. Jes. 41, 29. 59, 4 u. a.), wie Luth. („lose Lehre", dem damaligen Geschmack gemäss mit falscher Beziehung auf Lehre, wie 12, 3) S. Schm. u. mit umfassenderem Sinn (was sich d. Herz z. Abgott macht) Stier. Dagg. Syr. nach dem Parall.: *der nicht schwört bei seiner Seele zur Lüge* = falsch schwört; u. ähnl. Chald.: *der nicht schwört zur Lüge, zur Verschuldung seiner Seele;* der erstere, wie es scheint, nach Anal. der Schwurformel „bei seiner Seele" (בְּנַפְשׁוֹ), die aber nur von Jhvh vorkommt Am. 6, 8. Jer. 51, 14. So auch die Rabb. (Is. AE. Ki.) mit ausdr. Bez. th. auf jene Schwurformel Jhvhs, th. auf die Formel Ex. 20, 7 לֹא תִשָּׂא שֵׁמִי לַשָּׁוְא „du sollst nicht meinen *Namen aussprechen zur Lüge*", d. i. falsch schwören beim Namen Gottes: demnach mit dem Keri נַפְשִׁי lesend (s. unten), u. dieses statt שְׁמִי, indem Gott hier rede. Diese Deutung ist aber ganz verwerflich: th. weil Gott in dem ganzen Ps. nicht redet; th. weil aus der Formel „den Namen Gottes aussprechen" nicht folgt dass man dafür auch „die *Seele* Jemandes *aussprechen*" (נָשָׂא נֶפֶשׁ), in dem Sinn bei seinem Leben schwören, sagen könne, was ebenso unerhört als unpassend; u. auch die Wendung womit sie wieder Stange anticrit. a. a. O. (unter Beistimmung Ros.'s) vertheidigt hat, נַפְשׁוֹ als Umschreibung der Person zu fassen, kann sie nicht retten. Hgstb. hält darin die Beziehung auf Ex. 20, 7 als Normalstelle fest, u. nimmt an beiden נשׂא לַשָּׁוְא *hintragen zur Lüge:* dort den Namen Gottes, d. i. mit der Lüge vermengen, zur Bekräftigung derselben brauchen; hier die

Seele = Lust daran haben, als Grund u. Quell des erstern, u. so im folg. Satz. Aber das ist eine gezwungene unerhörte bildl. Ausdrucksweise, die dort durch d. willkürl. Läugnung der hinlängl. bewiesenen Bedeutung *aussprechen* in נִשָּׂא (s. zu 15, 3), u. hier durch die Losreissung der Constr. נִשָּׂא לְ von der offenbaren Analogie mit נִשָּׂא אֶל nicht begründet wird. Nur soviel lässt sich allenfalls annehmen: dass jene Stelle u. Phrase vorgeschwebt habe (vgl. d. Parall.), u. dah. das לָשָׁוְא gekommen sei, in einer Formel die das Correlat zum Schwören bildet.

5. Segen den ein solcher von Gott erlangt. נשׂא] hier *davontragen, reportare* = erlangen, wie öft. Vor יִשָּׂא sollte eig. הוּא stehn: der wird davontragen u. s. w. — *Gerechtigkeit*] wol nicht Rechtfertigung, Freisprechung, wie viele, sondern, wie aus dem Beisatz erhellt, der Segen Gottes; der so heisst, nicht sofern hier Gerechtigkeit die Milde, Güte Gottes bedeutet (Gei. Ros. u. a.), sondern meton. sofern alles Gute nach Hebr. relig. Weltanschauung als Lohn der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, u. folgl. der eignen Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit des Menschen betrachtet wird (Calv. de W.), u. somit = יְשׁוּעָה im Folg. Vgl. zu 4, 2.

6. Schluss: Anwendung auf die Verehrer Gottes u. d. Volk Gottes; dass es so sein müsse wie vorher geschildert. זֶה] *dies* = talis, von solcher Art u. Gesinnung, wie זֶה u. אֵלֶּה 73, 12. Hiob 18, 21. 20, 29; zu ergänzen *ist* oder *soll sein*, jenachdem es als vorhandene oder geforderte Eigenschaft betrachtet wird, oder vielmehr jenachdem die folg. Bezeichnung des Volks Gottes als äusserlicher oder innerlicher Begriff zu nehmen ist. — דּוֹר] hier ohne geneal. Beziehung v. einer Mehrheit, Gemeinde, Volk überh., aber sittlich bestimmt = Menschenart, Classe, wie 14, 5 (gerechtes Geschl.) 73, 15 (Geschlecht deiner Söhne), s. zu 12, 8. — דרשׁ] nach Gott *fragen, verlangen*, ihn *suchen* = parall. *sein Angesicht suchen* d. i. Zutritt zu ihm suchen = besuchen (entlehnt von Königen), näml. um s. *Antlitz zu schauen* (Correlat dazu) d. i. seinen Anblick zu geniessen (Symbol der göttl. Gnade u. Vorrecht der Frommen, s. zu 11, 7). Beide Ausdrücke können zwar auch den blossen äussern Besuch des Heiligthums u. Gottesdienst bezeichnen, gehn aber zunächst u. eigentlich auf d. innerliche Suchen

oder Verlangen des Herzens nach Gott (s. zu 9, 11. 14, 2): u. so ohne Zw. auch hier zu nehmen (in jenem äusserl. Sinn steht mehr דרשׁ אל = sich bei Gott befragen u. „vor dem Angesicht Jhvhs erscheinen"). — *Jakob*] poet. Name des Volks st. Israel, s. zu 20, 2. Da dies nun nicht die in *dein Antlitz* angeredete Person, also nicht Vocativ sein kann, so bleibt, wie der Text vorliegt, kaum etwas andres übrig als es, wie AE. u. Ki. u. fast alle Ausll. (auch Del. Hitz.) thun, als Apposition zu dem *Geschlecht das nach ihm fragt* zu nehmen [vgl. Hos. 8, 2], aber emphat. = das wahre Israel d. i. das echte Volk Gottes, welchem allein jenes Beiwort u. die Eigenschaften V. 3 ff. zukommen. Denn die Auskunft *Jakob* für *in Jakob* zu nehmen (Vat. u. Gei. altern. Cler.) ist grammatisch unzulässig. Hgstb. sucht die Härte der gew. Fassung dadurch zu mildern dass er *Jakob* in jenem emph. Sinn zum Praedicat des zweiten Glieds macht, u. so zwei parallele Sätze erzielt: dies ist das Geschlecht das „ihn verehrt", die dein Antlitz suchen sind „Jakob"; wobei er דֹּרֵשׁ im äusserl. Sinn nimmt, als gangbaren Namen der Verehrer Gottes, womit sich d. ganze Volk zu bezeichnen pflegte, מְבַקְשֵׁי פ׳ aber im innerlichen, von denen die aufrichtig das Antlitz des Herrn zu sehen d. i. ihm zu gefallen u. s. Gnade zu erwerben streben. Sinn: nur diese sind wirklich Verehrer des Herrn, u. somit Theilnehmer seiner Gnade, Glieder seiner Gemeinde („Jakobs"), d. i. verdienen den Namen „Verehrer des Herrn", u. sind wahre Nachkommen Jakobs (*Jakob* st. Israel gebraucht im Ggsatz mit d. herrschenden Wahn dass schon fleischl. Abstammung v. Jakob zu Mitgliedern des Bundesvolks mache). Allein 1) dass דֹּרֵשׁ ein gangbarer Name des Volks gewesen, ist weder erweisl. noch wahrscheinlich, da das Wort zu einem Namen äusserlichen Sinnes nicht eben geeignet ist; 2) wird

---

V. 6. דֹּרְשָׁו: Kethibh zu lesen דֹּרְשׁוֹ (Beiw. zu דּוֹר) *das nach ihm fragt* (wie richtig Luth.), *das ihn sucht* [besser: nur defective Schreibung für דֹּרְשָׁיו; vgl. יַחְדָּו neben יַחְדָּיו. Falsch Böttch. Ährenl. דָּרְשׁוּ, wobei ein Obj. nicht entbehrt werden könnte]; Keri Plur. דֹּרְשָׁיו *derer die nach ihm fragen*, wahrsch. zur Gleichförmigkeit mit d. folg. Plur. מְבַקְשֵׁי פָנֶיךָ, worin sich der Collectivbegriff des דּוֹר aufgelöst, corrigirt [?], wie דֹּרְשֶׁיךָ 9, 11.

der offenbare Parallelismus zwischen „Geschlecht das ihn sucht“ u. „die dein Antlitz suchen“ dadurch zerstört dass jenes als äusserl. angemasster Name, dieses als Bezeichnung wahrer Frömmigkeit u. sogar ihres Lohns, der göttl. Gnade, genommen wird, u. ein falscher Parall. zwischen דֹּרְשָׁו u. יַעֲקֹב an die Stelle gesetzt[21]). Der ganzen herrschenden Auffassung des *Jakob* steht aber entgegen: 1) *Jakob* kann nicht das wahre Israel bedeuten, mag man diese Bedeut. in d. Wort selbst legen, oder das Adv. wirklich zu beiden Sätzen ergänzen, wie Hgstb.; 2) hinter der Anrede „dein Antlitz“ ist ein Vocativ erforderlich, ohne welchen sie um so härter wäre, da Gott sonst im ganzen Ps. nicht angeredet ist; 3) die harte unrhythmische Construction. Es muss ursprüngl. אֱלֹהֵי יַעֲקֹב geheissen haben, wie 20, 2 u. אֱלֹהֵי ausgefallen sein. So schon Alex. (u. ihre Nachff.) Syr. u. einige Hdss., Flam. Vogel (zu Vat.) Lowth Köhl. Ew. Olsh.

V. 7 ff. Einzug Jhvhs (repraesentirt durch die Bundeslade) ins Heiligthum, der Anlass u. Hauptgegenstand des Ps.; in zwei sich fast gleichlautend wiederholenden Strophen. Die Aufforderung an die Thore sich zu *erheben* d. i. zu erhöhen (u. zu erweitern), damit der einziehende König hindurchschreiten könne, ist natürl. nur poetische Figur zur Veranschaulichung der Grösse u. Erhabenheit des einziehenden Gottes [vgl. Jes. 57, 15 רָם וְנִשָּׂא]. Die Bundeslade konnte *Jhvh* genannt werden (was manche Ausll. geleugnet haben) weil sie, wie das Heiligthum überh., als Sitz Gottes „den Namen Jhvhs trug“ (2. Sam. 6, 2); daher gradezu als Jhvh angeredet Num. 10, 35 f. (Ven. Ros.), u. die *Herrlichkeit* (כָּבוֹד) genannt, wie Jhvh, 1. Sam. 4, 21 f. „die Herrlichk. ist gewandert aus Israel“ (Ven.) [vgl. bes. 1. Sam. 4, 7]. Der poet. Schwung der Stelle u. die Überschwänglichkeit der Ausdrücke hat die älteren Ausll. gereizt, wie gewöhnl., sie geistlich u. christlich zu deuten: auf die Himmelfahrt Christi (Flam., Anrede an die Thorwächter des Himmels u. Unterredung der Himmelsbewohner dabei), meistens auf d. Einzug Christi oder Gottes in die Herzen der Völker

---

V. 6. יַעֲקֹב Kenn. 38, 201 אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, wie Alex. u. Syr.

[21]) [Hitz. bezieht beide Ausdrücke auf das Volk Israel im Gegensatz zu den Heiden, was aber durch V. 3—5 unmögl. gemacht wird.]

oder die Kirche (Vat. Gei. Schm. JHM.); z. Th. ausschliessl. u. mit ausdrückl. Verwerfung der Bez. auf die Bundeslade (Calov gegen Grot.), während Stier Hgstb. u. a. die geistl. Deutung nur als freie elastische Erweiterung u. Anwendung des ursprüngl. histor. Sinns in gröster Allgemeinh. diesem zur Seite gehn lassen (vgl. Einl.).

Hebt . . u. erhebt euch] Wiederholung (wie auch nachher V. 9) s. zu 29, 1. — *Häupter*] nicht grade die Oberschwellen, ὑπερθυρα, superliminaria (Gei. Cler. Ven. u. a.), sondern allgemein bildl. = parall. *erhebt euch*. — פִּתְחֵי עוֹלָם] sind wol ewige Pforten, u. heissen so als Wohnung des Ewigen, wie 1. Kön. 8, 13 der Tempel, vgl. die Verheissung 132, 14 (Calv.); schwerlich als fester Sitz nach langen Wanderungen (Kimchi Calv. alt. Ros.). And. [besser — vgl. d. Einl.] uralte Pf. (עוֹלָם Vorzeit).

8. Die Frage, wer der herrl. König sei, dient nur dazu die Antwort herbeizuführen dass es Jhvh sei; poet. Figur zur Belebung der Aufmerksamkeit u. Erhöhung des Eindrucks. Wer die Frage thue, ob die angerufenen Thore (Ros. de W.), oder die Thorwächter (Flam. Olsh.), oder ob sie allgemein u. ohne bestimmtes Subject geschieht, wie V. 3. 15, 1 (AE. Hgstb.), ist nicht zu bestimmen. Überh. muss man sich hüten von dergl. lyrischen Wendungen zu genau im einzelnen Rechenschaft geben zu wollen. מִי־זֶה] nicht (wie die alten Überss. u. Ausll.) *wer ist dieser*, sondern זֶה adverbialisch zur Verstärkung der Frage: *wer denn* (nicht *wer da*), wie 25, 12 u. a., u. noch öfter מַה־זֶּה, לָמָּה־זֶּה warum denn, wie sonst אַפּוֹא Ges. §. 122, 2, A. 153, 2, A. — *Stark* (עִזּוּז, nur noch Jes. 43, 17 vom Kriegsmann), *Held, Kriegsheld*] bezeichnet Gott poet. als Streiter für s. Volk, wie häufig bei Propheten u. Dichtern: Ex. 15, 3. Jes. 10, 21 vgl. 1. Sam. 17, 45 ff. Jes. 49, 24 f. 63, 1 ff. Hab. 3, u. die Formel יְהוָה צְבָאוֹת V. 10. Daher auch die kriegerische Eigenschaft der Lade Num. 10, 35 f. (Ps. 68, 2 ff.). 1. Sam. 4. Vgl. Herder Geist der Hebr. P. II, 87 ff.

V. 9. 10. Wiederholung der Frage u. Antwort V. 7. 8, ganz dem Charakter der lyrischen Poesie gemäss, die, von einem einzigen Gefühl oder Gedanken beherrscht u. sich gleichs. darauf

schaukelnd, sich in beständigem Parallelismus bewegt u. den Grundgedanken refrainartig zu wiederholen liebt[22]), wie sich noch oft in den Pss. zeigen wird. Die Wiederholung ist, wie gew., nicht ohne kleine Variationen, besonders in d. Antwort, in der Bezeichnung des einziehenden Gottes, der statt der kriegerischen Praedicate V. 8 hier seinen gangbaren umfassendern Weltherrschernamen יהוה צְבָאוֹת erhält, in welchem vielleicht der Zweck der Wiederholung liegt.

9. שְׂאוּ] wiederholt mit zu ergänzendem Object des ersten *erhebt* (sie), statt des Refl. *erhebt euch* V. 7 [oder intrans., wie Nah. 1, 5. Hab. 1, 3].

10. מִי הוּא זֶה] aus מִי־זֶה durch Einschiebung von הוּא erweitert u. verstärkt, wie Jer. 30, 21, u. eine der Wiederholung der Frage entsprechende vollere Fragformel: eig. = *wer ist er denn, der K.* u. s. w., mit nachdrücklicherer Hervorhebung des Subjects durch das nachschlagende auf eine schon genannte oder bekannte Beziehung (V. 7) zurückweisende הוּא, wie hinter Pronom. 44, 5 אַתָּה־הוּא מַלְכִּי 2. Sam. 7, 28 אַתָּה־הוּא הָאֱלֹהִים Jes. 43, 25 אָנֹכִי הוּא מֹחֶה u. dergl. (Ges. Lehrg. §. 196, 1, c u. A. 1. 2. Gr. §. 121, 2), u. bei מִי Gen. 27, 33 מִי־אֵפוֹא הוּא הַצָּד wer ist er denn der u. s. w. (mit verstärkendem אֵפוֹא st. זֶה); dann מִי־הוּא st. מִי in nachdrücklicher Frage aber mit mehr oder minder verwischter Bedeutung des הוּא (ohne folg. Art.), wie Jes. 50, 9 מִי־הוּא יַרְשִׁיעֵנִי Hiob 4, 7 מִי־הוּא נָקִי אָבֵד; endlich völlig verwischt in der gangbaren Syr. Arab. Krasis ܡܢܘ ܗܘ, ܡܢܘ̈ܗ, مَنُو st. ܡܢ, مَنْ, dah. Chald. מַן הָאֵידֵין (oder דֵּכִי) hier wie V. 8 u. 25, 12. — יְהוָֹה צְבָאוֹת] *Jhvh der Heerscharen*, gangbare abgekürzte Formel (bei Propheten, bes. Jes. u. Jer., Sam. Kön. Pss., s. Ges. th.) st. des vollst. יְהוָֹה אֱלֹהֵי צ׳ *Jhvh Gott der Heerscharen* (wie Am. 3, 13. 4, 13. 5, 14ff. u. a), d. i. der himmlischen Heerscharen (vollst. צְבָא הַשָּׁמַיִם); worunter sowol das Sternenheer (vgl. Jer. 33, 22. Richt. 5, 20 u. bes. Jes. 40, 26, wo sie von Jhvh gemustert werden, vgl. Ps. 147, 4), als die Engelschar (148, 2. 103, 21. 1. Kön. 22, 19 Gottes Thron umstehend, später

---

[22]) S. meine Abh. „das zwèifache Grundgesetz des Rhythmus u. Accents“ in d. Z.S. der DMG. VI, 181 ff.

wie ein Heer in verschiedene Ordnungen abgestuft, vgl. Jos. 5, 14) zu verstehn ist; ursprüngl. wol jenes (poet. personif.), dann belebt zu dieser, daher Wechselbegriffe geworden u. miteinander vertauscht, wie öft. im Buch Hiob 38, 7 (parall.). 15, 15 vgl. 4, 18. 25, 5. An einen innern oder physischen Zusammenhang beider (z. B. dass jenes von dieser bewohnt gedacht wird, wie Ges.) ist nicht zu denken. Die Vergleichung mit einem Heer, צָבָא [23]), hängt ursprünglich mit dem Bild Gottes als Kriegers (V. 8) zusammen.

Psalm XXV.

Gebet um göttliche Führung und Bewahrung auf dem Lebenswege. Eigentlich ein alphabetischer Kranz von Bitten und Sprüchen.

1. [Von David.]
   Zu dir, Jhvh, erheb' ich meine Seele.
2. Mein Gott, auf dich vertrau' ich, lass mich nicht zu Schanden werden,
   nicht frohlocken mögen meine Feinde über mich.
3. Auch alle die auf dich harren werden nicht zu Schanden werden:
   zu Schanden werden die treulosen Abtrünnigen *).
4. Deine Wege, Jhvh, thue mir kund,
   deine Pfade lehre mich!
5. Lass mich wandeln in deiner Treue und lehre mich,
   denn du bist der Gott meines Heils,
   auf dich harr' ich den ganzen Tag.
6. Gedenke deiner Erbarmungen, Jhvh, und deiner Gnaden,
   denn von Ewigkeit her sind sie.

---

[23]) צָבָא heisst m. E. ursprüngl. nicht Krieg oder Kriegsdienst u. dann Heer, sondern umgekehrt zuerst agmen, acies instructa, στρατιά, στρατος (v. στερω, στροω, sterno) = מַעֲרָכָה, dann meist στρατεία, militia u. s. w. Vgl. צְבִי decus, Jer. 3, 19 צְבִי צְבָאוֹת. Also eig. wie κοσμος, u. so viell. Gen. 2, 1 (nicht blosses Zeugma).

*) Eig.: Abtrünnigen ohne Ursach.

7. Der Sünden meiner Jugend und meiner Verbrechen gedenke nicht,
nach deiner Gnade gedenke meiner,
um deiner Güte willen, Jhvh.

8. Gut und rechtschaffen ist Jhvh:
darum unterweist er die Sünder in dem Wege.
9. Er lasse wandeln die Gedrückten im Recht,
und lehre die Gedrückten seinen Weg.

10. Alle Pfade Jhvh's sind Gnade und Treue,
denen die bewahren seinen Bund und seine Zeugnisse.
11. Um deines Namens willen, Jhvh,
so verzeihe meiner Schuld, denn sie ist gross.

12. Wer ist der Mann, der fürchtet Jhvh?
ihn unterweist er in dem Weg den er wählen soll.

13. Seine Seele wohnt im Guten,
und sein Same wird besitzen das Land.
14. Die Freundschaft*) Jhvhs wird denen die ihn fürchten,
und sein Bund, ihnen (ihn) kund zu thun**).

15. Meine Augen (blicken) stets auf Jhvh,
denn er wird herausführen aus dem Netz meine Füsse.

16. Wende (dein Antlitz) her zu mir und sei mir gnädig,
denn einsam und gedrückt bin ich.
17. Den Nöthen meines Herzens mache Raum***),
und aus meinen Beklemmungen führe mich heraus.

18. Sieh meinen Druck und mein Mühsal,
und vergib alle meine Sünden.
19. Sieh meine Feinde, dass ihrer viel sind,
und mit ungerechtem Hass hassen sie mich.

20. Bewahre meine Seele und rette mich,
lass mich nicht zu Schanden werden, weil ich Zuflucht gesucht habe bei dir.
21. Redlichkeit und Rechtschaffenheit mögen mich behüten,
weil ich geharrt habe auf dich,

22. Erlöse, Gott, Israel.
aus all seinen Nöthen.

---

*) Oder: das Geheimniss Jhvhs wird denen u. s. w. (offenbart).
**) Oder: und seinen Bund wird er ihnen kundthun.
***) Eig.: die Engen . . mache weit.

Der Ps. enthält Betrachtungen mit Bitten vermischt (Calv. Ven.), aber vorwiegend ist er Gebet, u. zwar um Belehrung u. Führung in den Wegen Gottes (V. 4. 5), die Jhvh allen Frommen kundthut (V. 8 — 10. 12. 14), um Vergebung seiner Sünden (V. 6. 7. 11. 18), um Bewahrung u. Befreiung aus allen Nöthen u. Bedrängnissen, namentl. um Schutz gegen Feinde (V. 2. 3. 15 ff.). Bitten wie sie die gewöhnlichen Gegenstände des Gebets sind. Er schliest aber zugleich die Frommen überh., als Gesinnungs- u. Leidensgenossen, mit ein (V. 3. 8 ff.), zuletzt das ganze Volk (V. 22); u. erhebt sich so stets von persönlichen Anliegen zu allgemeinen Gesichtspuncten u. Sätzen. Diese allgemeinen Sprüche darin, die alle die Güte u. Treue Gottes gegen die Frommen („die ihn fürchten" u. „seinen Bund halten"), bes. die Bedrängten, betreffen (V. 8 — 10. 12 — 14), dienen jedoch nur zur Begründung seiner Bitten u. Hoffnungen, oder hängen als Folge damit zusammen. Man kann also den Inhalt füglich als Gebet um gnädige Führung u. Bewahrung zusammenfassen. — Hgstb. will die Rettung von Feinden als eigentl. Thema des Ps. betrachtet haben (wie auch Hitz. thut), da die Vergebung der Sünden nur als Grundlage derselben in Betracht komme; von einer Bitte um „sittliche Kräftigung" (Führung auf dem rechten Wege) aber sei gar nicht die Rede. Er nimmt näml. an dass *die Wege Gottes*, von denen im Ps. so oft die Rede ist, nur Wege des Heils seien. Allerdings bedeutet das der bildl. Ausdruck auch, wie überhaupt; u. selbst die Verba (die Wege Gottes) *lehren, kundthun, zeigen, führen* gehn nicht nothwendig auf eine sittliche Belehrung u. Leitung, sondern können auch eine praktische Erfahrung u. Genuss eines Guts bedeuten: aber der nächste Sinn ist auch hier der sittliche, nur hier u. da mit Einschluss der Folge, des damit verbundenen Heils (s. zu 1, 6 u. unten zu den betr. Stellen). Auch wäre zu verwundern wenn eine solche wesentl. Bitte in diesem Gebetskranz keine Stelle gefunden, u. das Ganze sich lediglich um äusserliches Heil gedreht hätte. Dass H. dieses allein gelten lassen will, beruht theils auf seiner realistischen u. particularistischen Tendenz, die für die Erwählten möglichst nur Verheissungen, Rechte, Privilegien, Ansprüche auf Gottes Gnadengüter geltend macht; theils auf seiner Theorie der alphab. Pss., dass sie dasselbe Thema in verschiedenartigen Wendungen behandeln, wodurch er sie gegen den Vorwurf einer Künstelei der spätern Zeit (de W.), u. diesen Ps. gegen das Praejudiz einer nach-Davidischen Abfassung zu schützen sucht.

Der Ps. gehört unter die alphabetischen; u. zwar so dass jedem Buchstaben ein ganzer Vers bestimmt ist: jeder zweigliedrig, nur der erste u. letzte bloss aus einem Satz bestehend. Daher kein strenger Gedankenfortschritt u. Zusammenhang u. viel Wiederholung. der Natur der alphab. Pss. gemäss; die Sätze (Verse) gleich Sprüchen lose aneinander gereiht zu einem Gebetskranz. Doch gehören auch

hier meistens zwei Verse näher zusammen, welchen zuweilen ein dritter als Grund oder Folge vorhergeht oder folgt, wie V. 1—3. 4—5. 6—7. 8—9. 12—14. 15—17. 18—19. 20—21. Die alphabetische Ordnung ist, wie in den meisten Pss. dieser Art, nicht ohne Mängel: ב findet sich erst im zweiten Wort des Verses, ו fehlt im vorl. Text entweder ganz, wie Ps. 34, oder (wahrscheinl.) das ו in ולמדני des Verses ה ist dafür gerechnet, ק fehlt ganz, u. dafür ist ר doppelt vertreten, u. hinter ת folgt noch ein Vers mit פ (פְּדֵה), mit welchem aber, da ו nicht zählt, die Zahl 22 des Alphabets erst erfüllt wird. Letztere Erscheinung kehrt in Ps. 34 wieder, wo ebenfalls ein überzähliger Vers zur Ausfüllung der Zahl 22, u. zwar mit demselben Wort פדה beginnend, u. von Erlösung der Diener Jhvhs (wie hier Israels) handelnd; also wol nicht zufällig, u. dieses Wort viell. ein Stichwort, das charakteristisch für die Volkslage u. Stimmung der Zeit woraus diese Pss. stammen (de Wette). Ob jene Mängel ursprüngl., u. von Nachlässigkeit oder Freiheit der Verfasser abzuleiten, oder erst durch spätere Verderbniss des Textes entstanden sind, ist streitig (s. Ros.). Wahrscheinl. beides; wenigstens lässt sich hier u. da mit grosser Wahrscheinlichkeit die Spur eines fehlenden Glieds nachweisen, u. dasselbe durch kleine Textänderungen herstellen (s. zu V. 5 u. unten zu 37, 28).

Die Vermuthungen über den Ursprung u. Anlass des Ps. in dem Leben Davids (auf Grund der Überschr.) haben keine Handhabe als die allg. Erwähnung von Feinden u. Nöthen; u. die Bitte um Vergebung der Sünden hat die Ausll. mit ihrer gewöhnlichen Vermessenheit sofort entw. auf das Vergehn mit der Bathsaba oder die Volkszählung geführt (ungeachtet namentl. von der letztern schon der Ausdr. „Sünden meiner Jugend“ V. 7 hätte abhalten sollen). Schon die alphabetische Anordnung zeugt gegen einen bestimmten persönl. u. geschichtl. Anlass, wie Hgstb. mit Recht bemerkt; aber, als eine spätere Spielerei, nicht minder auch gegen den Ursprung von David oder aus seiner Zeit. Nimmt man dazu den allgemeinen, aus gangbaren Phrasen bestehenden Inhalt, u. die Fürbitte für das Volk im letzten Vers (wesshalb Ros. sogar das Ganze zu einem Gebet des Volks machen wollte), so lässt sich kaum zweifeln dass er in eine späte Zeit der Abhängigkeit u. Noth des Volks gehört. — Eine poet. Bearbeitung des Ps. ist P. Gerhardts Lied: „Nach dir, o Gott, verlanget mich“.

1. *Zu dir Jhvh*] schliest einen Gegensatz mit anderen, irdischen Gütern u. Stützen, worin fleischl. Menschen ihre Hülfe suchen, in sich, also s. v. a. zu dir allein, als demjenigen bei dem allein wahre Hülfe in der Noth (vgl. V. 2) zu finden (AE. Calv. Ros.). Ebenso V. 2 *auf dich* (vertraue ich). — *Erhebe ich meine Seele*] s. zu 24, 4. Chald. u. Ki. nehmen es

zu beschränkt als Bezeichnung des Gebets, nach Klgl. 3, 41 „das Herz sammt den Händen zu Gott erheben“. Die Beziehung zeigt sich im folg. Vers.

2. *Auf dich vertraue ich*] zeigt die Art u. Weise u. Beziehung der „Erhebung der Seele zu Gott“ V. 1, oder ihre Wirkung an (Calv.]. *Auf dich* steht mit demselben Nachdruck wie *zu dir* V. 1, s. v. a. auf dich allein, auf keinen anderen als dich (K. Ros.); wie es denn in der Natur des wahren Vertrauens auf Gott liegt, u. so oft von den Propheten eingeschärft wird, dass es ein ausschliessliches sei, u. nicht zwischen dieser u. anderen Stützen getheilt hin- u. herschwanke. Nur ein solches hat die Verheissung nicht *zu Schanden zu werden*, die dem folg. Wunsch oder vielm. Bitte (deprecatio) אַל־אֵבוֹשָׁה] = *lass mich nicht zu Sch. werden* (wie richtig Luth.) zu Grunde liegt (Calv.). Ebenso V. 20, u. in derselben Wortstellung 31, 2. 18. — *Frohlocken über mich* (לִי)] die Wörter des Freuens u. s. w. mit לְ im bösen Sinn, von Schadenfreude, wie 30, 2. 35, 19. 24. 38, 17 u. a. (Ges. Lex.), im Ggsatz mit בְּ im guten Sinn. Die Wortstellung אוֹיְבַי לִי] wie 30, 2. 27, 2. 71, 10 (in letztern Stellen לִי pleon.), scheint also beliebt gewesen zu sein.

3. Erhebung der Bitte V. 2 zur Zuversicht, u. der persönlichen Hoffnung zu einer allgemeinen Verheissung, für alle die in gleichem Falle sind. *Auch*] d. i. nicht nur ich, sondern auch alle die u. s. w., Erweiterung zu einem allgemeinen Satz. — יֵבֹשׁוּ לֹא] entw. Futurum oder allg. Zeit (Praesens), gegenüber dem Optativ V. 2 אַל־אֵבוֹשָׁה, jenachdem man den

---

V. 2. Der Vers fängt mit אלהי an, also mit einem zweiten א statt mit ב, welches sich aber in dem folg. בְּךָ findet. Vielleicht ist zu versetzen בְּךָ אלהי (L. Cappellus crit. s. ed. Vogel I, 122 Houbig. JDMich. Vog.), wofür die Analogie von אליך יהוה V. 1 u. der offenbare Nachdruck auf בְּךָ spricht [vgl. 31, 2]; wiewol sich die vorl. Wortstellung schon in den ältesten Übersss. findet. Dass der Vocativ אלהי, wie bei den Griech. Tragikern ὦμοι u. dgl. Ausrufungen, nicht mitgerechnet worden sei (J. D. Köhler in Eichhorns Repertor. der bibl. u. morgenl. Lit. V, 27f. Ros.), ist eine ansprechende Vermuthung, aber nicht wahrscheinlich; ganz unzulässig aber die von Ven., Ew. u. Hitz. dass אלהי zum vorherg. Vers zu ziehen sei, da dann zwei Anrufungen Gottes in demselben Satz zusammentreffen würden.

Satz als Zuversicht (Überzeugung) oder Verheissung fasst, die gleichs. der Bitte antwortet; oder als allgemeine aus d. Wort Gottes geschöpfte Wahrheit, die zugleich die Grundlage der eignen Zuversicht bildet (Gei. Ros. Hgstb.). Im weitern Sinn Luth. gradezu *denn keiner wird zu Schanden der* u. s. w.; wie denn in der Bedeutung des גַּם u. unsres *auch* das Gleichsetzen, die Folgerung aus einem allg. Satz liegt (deutsch in der Wortstellung *auch werden alle* u. s. w. wie de W.). Doch ist die erstere Fassung sichrer. Jedenf. aber ist ein persönlicher u. ein allgemeiner Satz darin verschmolzen: ich werde nicht zu Schanden werden, u. alle die auf dich harren werden u. s. w. — קֹוֶיךָ] Part. Kal, u. als Part. überh. nur im Kal vorkommend, obgleich das verb. fin. nur im Piel gebräuchlich ist, wie דִּבֶּר neben דָּבַר (s. zu 5, 7); jedoch nur im st. constr. oder mit Suffixen (קֹוֶיךָ noch 69, 7. קֹוֶי Jes. 49, 23. קֹוָּה Klgl. 3, 25); was sich auf die Constr. des Verb. mit d. Accus. zu gründen scheint, die neben der mit לְ im Gebrauch ist (vgl. V. 5. 21), aber wol mehr auf der Nominalbedeutung des Part. beruht (wie z. B. קָם im Plur. mehr mit Suff. gebräuchl. ist als mit d. Praepos. עַל die d. Verb. erfordert, s. zu 3, 2). — Der folg. Gegensatz beginnt sofort mit dem aus dem ersten Satz wiederholten u. nachdrücklich vorangestellten Verbum *zu Schanden werden*, angebend wer statt der auf Jhvh Harrenden zu Schanden werden müsse, grade wie 31, 18, u. ohne Gegensatz 6, 11. 35, 26. 40, 15 u. o. Das Imperf. nicht als Optativ, sondern natürlich eben so als Fut. zu nehmen wie im ersten Satz. — הַבּוֹגְדִים] eig. *die Treulosen, Abtrünnigen, Verräther, Bundbrüchigen* (wie Aq. S. Theod. ἀποστατοῦντες), bezeichnet im allg. solche die die Pflichten gegen Gott u. Menschen (göttliche u. menschliche Gesetze u. Rechte) mit Füssen treten, sofern sie den heiligen Bund der *Liebe und Treue* (חֶסֶד וֶאֱמֶת vgl. zu V. 10. 4, 4), der die Menschen mit Gott u. untereinander verbindet, treulos u. ruchlos brechen (בגד בְּ wie das gleichbedeut. פשׁע בְּ), so z. B. die Treue gegen den König Richt. 9, 23, den Freund Klgl. 1, 2. Hiob 6, 15, die Gattin Mal. 2, 14ff., die heil. Gemeinschaft 73, 15, u. bes. gegen Gott 78, 57. 119, 158. Jer. 3, 20. 5, 11 u. o. Das Partic. besond. in d. Sprüchen gangbar von einer ruchlosen Menschenclasse (u. so hier mit d.

Art.), im Ggsatz mit צַדִּיק, wie sonst רָשָׁע (Al. *παράνομοι*): fast wie לֵץ (vgl. לֵץ 20, 1 vom Wein, wie Hab. 2, 5 בּוֹגֵד), bei Propheten von Eroberern u. Unterdrückern Jes. 21, 2. 24, 16. 33, 1. Hab. 1, 13. In dem letztern Sinn nehmen es Chald. u. die Rabb. auch hier (Räuber, Bedrücker oder Rebellen gegen David); aber die meisten Ausll. in Bez. auf Gott, worauf der Ggsatz mit קוֹרֵךְ führt, also die Gott verachtend u. verlassend nur auf ihre eignen Kräfte bauen (Ros.): doch entscheidet der Gegensatz nicht, u. es kann auch im allg. Sinn stehn. Hgstb. verwirft die Bez. auf Gott ganz, u. will nur die auf den Nächsten gelten lassen, u. zwar nach d. Zshang mit V. 2 v. d. Feinden des Dichters; besonders wegen des hinzugefügten רֵיקָם *ohne Ursache*] wie 7, 5 = שֹׂנְאַי חִנָּם 69, 5 die mich ohne Ursache hassen, was nur gegen Menschen passe, gegen Gott aber sich von selbst verstehe, also sinnlos sei; *leichtsinnig, freventlich* (*nefarie* wie Ros.) aber heisse es nie, weil es in ähnl. Verbindung ausser 7, 5 nie vorkomme. Aber das folgt nicht, u. jene Bedeut., wenn auch Beispiele fehlen, ist dem Begriff des Worts nicht fremd; auch kann es, wie oft das entsprechende חִנָּם, als Formel mechanisch angewandt sein, d. i. ohne besondere Bedeutung stehn; oder nur die allgemeine Natur der Abtrünnigkeit bezeichnen, wie der Zusatz allgemeiner sittlicher Kategorien zu dergl. Participien, z. B. in בֹּגְדֵי אָוֶן 59, 6 עָשֵׂי כָזָב 40, 5 [vgl. zur Erläuterung Jer. 2, 13]. Die Auskunft es zu וּבָשׁוּ zu ziehn: *confundentur inanitate sua*, als Bezeichnung der Grundlosigkeit, Eitelkeit ihres Vertrauens, dessen Fehlschlag sie erfahren (Ven., wie schon Syr.) ist sinnreich, aber die Constr. beispiellos u. hart.

4. *Deine Wege thue mir kund* u. s. w.] verstehn fast alle Ausll. richtig in sittlichem Sinn, als Bitte um sittliche Einsicht u. Leitung. *Wege Gottes* sind hier wie 18, 22. 51, 15 die Wege die Gott die Menschen gehn heisst (in s. Gesetz), u. auf denen er sie zu sich führt, also gewissermassen die Wege der Menschen zu Gott, aber wie sie von ihm gewollt u. offenbart sind; grade wie die *Gerechtigkeit Gottes* 5, 9 (s. das.). In demselben Sinn „der Weg Gottes", „der grade Weg" gangbar im Korân (Ros.). Anders in V. 10. Hgstb. will in diesem Ps. die Wege Gottes nur von Wegen des Heils verstehn, da von leidenden Frommen die Rede sei, u. wegen des Zusammenhangs

mit V. 5 u. der Begründung derselben Bitte dort mit „*denn* du bist der Gott meines Heils“. Allerdings ist wol V. 5 „lass mich wandeln in deiner Treue“, u. sicher V. 10 „die Wege Gottes sind Gnade u. Treue“ in diesem Sinn zu verstehn: aber das beweist nicht, besonders in dem lockern Zusammenhang eines alphab. Ps., dass die Bitte oder Hoffnung, die in dem Ps. oft wiederkehrt (V. 4. 5. 8. 9. 10. 12), überall auf diesen Sinn zu beschränken sei. In seinem ursprüngl. sittlichen Sinn steht das Bild offenbar V. 8 in „er unterweist die Sünder in dem Weg“ (vgl. 32, 8), u. V. 12 „in dem Weg den er wählen soll“, also v. s. sittl. Freiheit abhängig; während es anderwärts mehr das damit verbundene Heil herauskehrt, mit fliessender Gränze, seinem Doppelsinn gemäss (s. zu 1, 6. 5, 9), vgl. oben die Einl.

5. הַדְרִיכֵנִי בַאֲמִתֶּךָ] nicht, wie gew., *leite mich in deiner Wahrheit* (so Luth. stets אֱמֶת), d. i. zeige mir den wahren Sinn deines Worts (Gei.), die wahre Lehre oder Religion Gottes (Ges. Olsh.), wahre Frömmigkeit (de W.): denn אֱמֶת bes. Gottes, ist im A. T. fast durchaus ein sittlicher Begriff = *Treue*, namentl. Bundestreue, zufolge des heil. Bundes zwischen Gott u. Menschen u. unter den Menschen (gew. verbunden mit חֶסֶד *Liebe, Güte*, als der positiven Gesinnung die sich in diesem Verhältniss erweisen soll). Aber hier nicht *vermöge deiner*

V. 5. Wie der Text vorliegt, müste bei וְלַמְּדֵנִי der Haupteinschnitt des Verses stehn, also Merka-Mahpach, da die beiden folgenden Sätze (der erste mit Athnach) den Grund des ersten Glieds enthalten. De Wette will den Athnach dahin setzen u. dadurch den V. in zwei Hälften zerlegen: aber das Accentsystem verträgt eine solche Entfernung des Athn. vom Ende nicht, auch besteht diese Hälfte aus zwei verschiedenen Sätzen die sich ergänzen (s. oben). Da aber der Vers gegen d. sonstige Regel (s. Einl.) aus drei Gliedern besteht, so erhebt sich, verbunden mit dem Fehlen des Vau, das man längst in ולמדני vermuthet, der Verdacht dass hinter dem 1. Glied (ה׳ באמתך) ein Glied ausgefallen sei, u. der 6. V. urspr. mit ולמדני begann. Ähnlich Olsh., der sich aber mit dem gleichen Mangel des Vau in Ps. 34 beruhigt. Nehme ich aber hinzu dass ein gleicher Überschuss sich in V. 7 findet למען טובך יהוה, so möchte ich eine alte Vermuthung aufnehmen, ob nicht dieses etwa das dorthin gerathene fehlende Glied ist (vgl. V. 7. 11). [Nach Ew. u. Baur ist וְלַמְּדֵנִי späterer Zusatz, aus V. 4 wiederholt.]

Treue d. i. wahren aufrichtigen Güte (Ros.), weil בְּ bei *leiten* oder *wandeln* (wie V. 8. 9. 12) stets den Weg bezeichnet in dem man geht (DE W.) [43, 3 u. das folg. ולמדני kann jedoch für diese Auffassung geltend gemacht werden]; auch nicht *in der Treue zu dir* (HITZ.), weil die *Treue Jhvhs* stets, wie das correlate חֶסֶד, im act. Sinn steht v. d. Treue Gottes gegen die Menschen, namentl. in Bez. auf s. Verheissungen u. die Gnade die er ihnen kraft solcher erweist (s. zu 4, 4), nicht pass. von der Treue der Menschen gegen ihn (wie HGSTB. richtig bemerkt,) sondern *lass mich w. in deiner Treue:* אמת statt des vollst. חסד ואמת, wie V. 10. 30, 10. 54, 7. 71, 22. 91, 4 u. o.; *darin wandeln* = leben, folgl. entw. s. v. a. sie erfahren, oder vor Augen haben, ihrer eingedenk leben (ähnl. CALV.: postulat ut Deus servum in fide promissionum retineat, i. e. sibi patefieri quam verax et fidelis sit Deus in promissis suis, promissa D. penitus cordi suo insculpi), wie 26, 3. 86, 11, u. vielleicht unten V. 9 in dem Recht wandeln lassen. Ebenso auch wol das folgende *lehre mich*] abs., oder das Obj. aus d. Zshang zu ergänzen, nämlich deine Treue (wie Hgstb.) = erfahren lassen (correl. ידע durch Erfahrung kennen lernen 14, 4), oder bedenken lassen. — Die Begründung der Bitte mit *denn* beschränkt sich nicht auf den nächsten Satz vor dem es steht, sondern umfast auch den folgenden: denn das *Harren* = Vertrauen auf Gott ist der subjective Grund u. Rechtstitel seiner Hoffnung (wie V. 21. 2. 3), u. nothwendige Ergänzung des objectiven.

6. *Gedenke* u. s. w.] d. i. entw. erinnere dich, sofern er sie vergessen zu haben scheint, oder bleibe eingedenk, vergiss, verläugne sie nicht = höre nicht auf sie mir zu beweisen. Menschl. Ausdrucksweise (Anthropopath.), wie in *steh auf, wache auf, blicke her* u. dgl., wie sie dem Gebet natürlich; selbst in d. Geschichtschreibung gebräuchl., wie Gen. 8, 1. 9, 15f. 19, 29. 30, 22 u. s. w. — *Deine Erbarmungen* u. s. w.] sofern die Gnade u. Barmherzigkeit seiner Natur eigen ist, u. sofern er sie bisher erfahren hat: eine doppelte Bürgschaft ihrer Dauer, da Gott nicht ein anderer werden kann als er immer gewesen ist, wenn es auch zuweilen so erscheint (CALV.). Dieselbe liegt auch in dem folg. Satz *denn von Ewigkeit her sind*

sie] d. i. sowol ewig als von jeher bewiesen u. erfahren, wie die Gnade Gottes oft bezeichnet ist, z. B. 100, 5. 103, 17, besonders in der zum Refrain gewordenen Formel „denn auf ewig ist s. Gnade“ Ps. 136 u. a. Die Erinnerung daran u. Berufung darauf ist besond. den Zeiten der Anfechtung eigen, wenn „Gott sein Antlitz verbirgt“ (G.), u. seinen Schützling vergessen zu haben scheint (Calv. G.), u. gehört zu den gangbarsten Motiven der Bitten um Hülfe.

7. Die Bitte um Vergebung seiner Sünden u. s. w. ist wol die Erläuterung des Inhalts der V. 6 vorherg. Bitte *gedenke deiner Erbarmungen und deiner Gnaden*, wie auch die damit fast gleichlautende wiederholte Bitte *nach deiner Gnade gedenke meiner* im 2. Gl. bestätigt. And. als die Bedingung aller „Erbarmungen u. Gnaden“, von denen die Sünden des Menschen ausschliessen, u. die gleichs. eine Scheidewand zwischen uns u. Gott u. s. Gnade aufrichten, die zuvor hinweggenommen werden muss (Calv.). — חַטֹּאות] *Sünden* u. פְּשָׁעִים] *Verbrechen* sind (wie schon Gei.) ungefär so von einander verschieden wie die Sünden בִּשְׁגָגָה u. בְּיָד רָמָה (s. zu 19, 13). Jene mehr Schwachheits- oder Übereilungssünden, Verfehlungen der Leidenschaft u. Sinnlichkeit, wie sie das allg. Loos der Menschlichkeit sind (so bes. חֵטְא labes humana 51, 7, wie in נשׂא חֵטְא, מוּת בְּחֵטְא), u. durch Sündopfer (חטאת) gesühnt werden können: von חטא eig. gleiten, ausgleiten, labi, lapsare, fehltreten, verfehlen (wie Gr. ἁμαρτανω, خطئ fehlschiessen, vgl. خطا IV. die Gränze überschreiten) Spr. 8, 36. 19, 2; daher חַטָּאת eig. Ausgleiten, Fall, Fehlschlag Spr. 10, 16. 13, 6 (s. Ges. th.). Diese dagegen mehr vorsätzliche oder Bosheitssünden, d. i. Verbrechen die aus verkehrter Richtung des Willens fliessen, die einen Abfall oder Bruch des heil. Bundes mit Gott u. Menschen (jus et fas) in sich schliessen (von פשׁע mit בְּ abfallen = בגד בְּ, vgl. zu בּוֹגְדִים V. 3); doch auch oft in allgemeinerem Sinn v. Sünden u. Übelthaten von denen sich Verzeihung hoffen lässt (s. zu 19, 14), wie hier. Daher beide Wörter öfter verbunden zur Erschöpfung des Begriffs der Sünde (im Sing.) z. B. 59, 4. Gen. 31, 36. Hiob 13, 23. 34, 37 (letzteres als Steigerung des erstern). — *Jugendsünden*] weil die Jugend, als die Zeit der

heissesten Sinnlichkeit u. Leidenschaft, vorzugsweise zu solchen Verirrungen die durch חטאות bezeichnet werden geneigt ist (Gei.), während die פשעים mehr dem kälteren überlegenden Mannesalter eigen sind. Die Zusammenstellung beider ist also s. v. a. Sünden des Jugend- u. Mannesalters, u. zeigt an dass der um Vergebung Bittende nicht bloss an die neuesten denkt, sondern sich bewust ist von jeher Sünde auf Sünde gehäuft zu haben, u. unter dieser Last sich beugt (Calv.). — *Nach deiner Gnade gedenke meiner*] im Ggsatz mit der strengen Gerechtigkeit, vgl. Ex. 20, 5. 6. 34, 6. 7. Num. 14, 18f. Mich. 7, 18; Antithese zu „meiner Sünden *gedenke nicht*" im 1. Gl., wie V. 3. זכר mit d. Dativ der Person wie 79, 8. 136, 23. Ex. 32, 13. Deut. 9, 27. Jer. 2, 2; wobei viell. das eig. Obj. (im Acc.) zu ergänzen, hier d. Sünden. [Ansprechend ist d. Vorschlag Böttch. Ähreni. st. אֹתָהּ אָתָּה auszusprechen; das Fem. sing. wie 2. Kön. 3, 3.] — *Um deiner Güte willen*] ist ein nicht nur rhythmisch sondern auch dem Sinn nach überschüssiges Glied, das das Motiv des vorherg. Glieds *(nach deiner Gnade)* ledigl. wiederholt (obgleich man an sich die verzeihende *Gnade* aus der *Güte* Gottes überh., als die besondere Anwendung derselben ableiten kann); u. daher vermuthen lässt dass dies das V. 5 vermiste Glied sei (s. die krit. Randnote zu V. 5).

8. Als Eigenschaften Gottes aus denen die Zurechtweisung der Irrenden fliesst sind טוֹב וְיָשָׁר] *gütig* (wie 34, 9. 86, 5. 100, 5 u. s. w.) u. *rechtschaffen* oder *redlich* genannt. Letztere dient zur sittlichen Bestimmung der erstern: theils sofern der Rechtschaffene (Heilige) natürl. auch an s. Geschöpfen Rechtschaffenheit liebt (rectus rectitudinis amantissimus Ros.), u. die Irrenden auf den rechten Weg zu bringen sucht (Calv. Geier); theils sofern s. Güte redlich u. aufrichtig ist, d. i. auf das wahre Wohl der Menschen, besonders der verirrten, ernstl. u. thätig gerichtet, u. zugleich treu seinen Verheissungen (Höpfn. bei Geier, JHM.), gleichs. die אֱמֶת zur חֶסֶד. — הוֹרֶה] *zeigen, weisen*[24]) den Weg, wie 27, 11 u. o., hier mit בְּ =

[24]) Eig. *werfen*, die Hand = ausstrecken (wie schon richtig Ges.), vgl. Griech. poet. *αἴχμαζειν, ἀκοντιζειν χειρα* u. dgl. Soph. Aj. 97. Eurip. Iph. T. 351. 1336; dah. *zeigen, weisen*, zurechtweisen, wie *δεικνυειν, δεξιος*

unterweisen in d. W. (wie V. 12. 32, 8. Spr. 4, 11. 1. Sam. 12, 23. Hiob 27, 11) d. i. auf d. rechten Weg führen, oder zurückführen, wie hier [besser Hitz.: *über* d. W.]. — *Sünder*] muss hier in milderem Sinn stehn als gewöhnl. u. seiner gramm. Form nach (= geübte Sünder, s. zu 1, 1), u. s. v. a. חַטָּאִים d. i. belehrbare Sünder (wie in חַטָּאת), oder Irrende, die des rechten Wegs verfehlt haben (wie חטא urspr.). Das steht natürlich von sittl. Belehrung u. Bekehrung, wie auch alle Aussll. Nur Hgstb. will auch hier unter *Weg* nur Heil verstehn = er ist ihr Helfer, Führer zum Heil; u. *Sünder* nicht S. überh., sondern S. unter den Seinen, die zugleich Gerechte sind; d. h. den Seinen trotz ihrer Sünden.

9. *Im Recht wandeln lassen* oder *führen*] nehmen die meisten Aussll. im sittlichen Sinn = auf d. Wege des Rechts d. i. des Rechten u. Guten, dem Gesetz Gottes gemäss leben lassen (ne a recto et bono exorbitent, justa vivendi ratione u. dgl. Gei. Ros.), was auch der einfachste u. dem Inhalt des Ps. ganz gemässe Sinn ist. Allein da עֲנָוִים], welches man hier wie sonst *Demütige* nimmt, nicht verschieden ist von עֲנִיִּים u. zunächst *Gedrückte, Leidende* bedeutet (s. zu 9, 13), so scheint die Phrase hier mit Hgstb. allerd. s. v. a. Recht schaffen, zum Recht verhelfen genommen; u. ebenso das parallele allgemeinere *s. Weg lehren* bestimmt werden zu müssen, nicht bloss wegen des Parall., sondern auch wegen der Erklärung der Wege Gottes im folg. Vers. Aus letzterem Grunde so schon Calv.: *judicium* et *via ejus* nihil aliud est quam gubernatio, qua declarat se curare suorum salutem, ut oppressos sublevet, dejectos erigat u. s. w. — יַדְרֵךְ Optat., gew. als Fut. genommen, aber es hindert nichts den Satz als Bitte zu nehmen wie V. 5. [Hitz. will יַדְרֵךְ aussprechen.]

10. *Gnade und Treue*] der stehende Ausdruck der Gesinnung u. Haltung Gottes gegen das Isr. Volk zufolge des Bundes mit ihm: חֶסֶד die besondere *Gnade*, sowol die ursprüngliche (zuvorkommende), die zu der Erwählung des Volks u. dem Bunde mit ihm (d. i. den Verheissungen an dasselbe)

---

u. *digitus* eig. etwas ausgerecktes, grades, wie *recht* von *recken*, *strack* von *strecken*.

geführt hat, als die innerhalb des Bundes sich erweisende (nachfolgende: אֱמֶת die *Treue* womit er seinerseits an dem Bunde festhält u. s. Verheissungen erfüllt (vgl. zu V. 5). Da nun Gn. u. Tr. ein Verhalten Gottes zu dem Isr. Volk bezeichnet, so sind demnach die *Wege Jhvhs*] hier die Wege die er in seiner Regierung u. Vorsehung, in seiner Leitung ihrer Angelegenheiten mit den Menschen (resp. Isr. Volk) einschlägt, sein Verfahren mit ihnen; u. *alle Wege Jhvhs sind G. und T.*] ist s. v. a. in allen Wegen Jhvhs erweist sich s. G. u. T., d. i. in allem was er thut gibt er sich seinem Volk als gnädig u. treu zu erfahren. — Aber grade weil dies Verhalten Gottes sich auf s. Bund mit ihm gründet, so ist auch die bundesmässige u. natürliche Bedingung hinzugefügt: *denen die s. Bund und s. Gesetze halten*] d. i. die ihrerseits ebenfalls dem Bunde treu bleiben, u. die Pflichten erfüllen die sie kraft desselben übernommen haben, u. die die Bedingungen des Bundes sind; wodurch die Verheissung ihre sachgemässe Einschränkung auf die wahren Glieder des Bundesvolks erhält, wie schon von vornherein in dem Grundgesetz des Bundes selbst geschehen Ex. 20, 6. 34, 6. 7. — עֵדֹתָיו eigentl. *s. Zeugnisse* = s. Gesetze als Zeugnisse seines Willens, wie daher im Sing. (עֵדוּת) das ganze Mos. Gesetz heisst (s. zu 19, 8).

11. Wieder Bitte um Sündenvergebung, als Bedingung der göttl. Gnadenbeweise V. 10; wol vermittelt durch die dort hinzugefügte Bedingung der Erfüllung des Gesetzes, u. das Bewustsein wie mangelhaft sie sei (Calv.). — *Um deines Namens willen*] = um deiner Gnade willen (s. zu 23, 3). — וְסָלַחְתָּ] Nachsatz mit וְ, auch nach blossem Adverbialsatz, u. zugleich Vau conv. (Perf. als Imp.) Ges. §. 126, 6 A. 1. 145, 2. — כִּי] nicht obgleich (AE.), sondern denn, als Beweggrund der Bitte, der eben d. Gefühl der Grösse seiner Verschuldung ist (Calv. Fl. Ros.).

12. מִי־זֶה] s. zu 24, 8. Die Frage *wer ist der Mann* u. s. w. dient statt eines Relativsatzes, als Vordersatz zum folgenden Demonstr.: wer — den, wie 34, 13 zu V. 14; vgl. Jes. 50, 8—11 [25]). — דֶּרֶךְ יִבְחָר] *Weg den er wähle* (quam eligat)

[25]) In anderen gewöhnl. hierher gezogenen Beispp. wie 107, 43. Hos.

d. i. wählen soll, weil v. s. Willkür abhängig; also sicher d. Weg im sittl. Sinn, Wahl zwischen dem guten u. bösen (בחר בַּטּוֹב u. מאס בָּרָע Jes. 7, 14), Luth. „den besten Weg". Ob es auch von einer anderen als sittlichen Wahl, z. B. des Berufs, der Lebensweise, des Verfahrens bei jedem Geschäft (Flam. Calv.) zu verstehn sei, steht dahin (dafür liesse sich יוֹרֶנּוּ Jes. 28, 26 anführen). Der Sinn des V. aber jedenf., dass nur von Gott u. dem Gottesfürchtigen der rechte Weg gezeigt werde, u. jeder andere Weg u. Wahl fehlgehe. Vgl. V. 13.

13. Die Folgen, der Segen des von Gott gezeigten Wegs, oder auch der Gottesfurcht überh., für den Gottesfürchtigen V. 12, auf den das Suff. sein zurückweist. *Seine Seele* (נַפְשׁוֹ)] hier nicht Umschreibung der Person überh. als empfindendes Wesen (de W.), d. h. mit Beziehung auf Lebensgefühl u. Empfindung, wie oft (s. zu 3, 3), sond. mit Nachdruck auf d. Suffix Umschr. der eignen Person = er selbst, im Gegensatz mit *s. Samen* s. Nachkommen, wie 22, 30f. — לין] eig. *übernachten*, einkehren (30, 6), hier allg. *wohnen* (wie Arab. بَاتَ), u. dies = leben, wie 49, 13 (in Herrlichkeit) 91, 1 (im Schatten des Allm.) Spr. 19, 23. — *Das Land besitzen*] (näml. das Land Kanaan) eigentl. gangbare Verheissung der Gesetzeserfüllung im Pentateuch, vom ruhigen Besitz u. Genuss des ihnen nur unter dieser Bedingung verliehenen Landes, wie Ex. 20, 12. Lev. 26, 3ff. Deut. 4, 1. 40. 5, 30 u. a., im Gegensatz mit der Drohung der Ausrottung aus demselben Deut. 4, 26. 8, 20 u. s. w. (s. zu 10, 16); vom einzelnen s. zu 37, 11. Dann typisch für göttl. Segen überh., wie Spr. 2, 21. 22. Matth. 5, 5, u. so hier.

14. סוֹד] (über die Ableitung s. zu 2, 2[26]) = *consilium*

14, 10. Ex. 24, 14 findet sich nur der gangbare Gebrauch der Fragwörter מִי u. מָה als indirecte oder Relativa, wie in allen Sprachen (s. Lex.); allerdings zuweilen mit fliessender Gränze, wie Jes. 50, 8ff. Den Übergang zeigt Jer. 9, 11 vgl. mit Hos. 14, 10. Ps. 107, 43.

[26]) Doch ist zu bemerken dass סוֹד im Sprachgebr. nie in der angenommenen Grundbedeutung stratum, Polster = وِسَادٌ steht, so wie dieses nie von der (darauf gehaltenen) Sitzung, Berathung u. s. w. = סוֹד; u. es verdient daher Beachtung die Abl. Rosenmüllers z. u. St. (wie schon JDMich. u. Köhl.) vom Arab. ساد III. *clanculum* in aurem loqui, bes.

steht bald concr. = consessus, collegium, Versammlung, besonders engerer Kreis zusammensitzender u. sprechender, berathender Freunde; bald abstr. das innerhalb desselben gepflogene vertrauliche Gespräch, Berathung; daher Vertraulichkeit, Freundschaft, vertraul. Umgang überh.; ferner geheimer Anschlag, Rath (consilium), u. Geheimniss (Beispp. s. Lex.). Hier passt mehreres: entw. *die Freundschaft* (Vertraulichk., vertrauter Umgang) *Jhvhs* wird *denen die* u. s. w. (zu Theil), wofür die Parallelstelle Spr. 3, 32 „ein Abscheu Jhvhs ist der Verkehrte, aber mit den Rechtschaffenen ist s. Freundsch." (d. i. pflegt er Freundschaft), Hiob 29, 4 „als d. Freundsch. Gottes über meinem Zelt war" (Obhut hielt); oder das *Geheimniss Jhvhs* wird *denen* u. s. w. zu Theil d. i. die Offenbarung seiner Geheimnisse, nämlich der vor den Augen der Welt verborgenen Absichten, Rathschlüsse, Fügungen seiner Weltregierung, oder der Tiefen seines Gesetzes, wie die meisten älteren Ausll. Letzteres würde dem 12. V. entsprechen u. überh. den Stellen wo Gott als Lehrer seiner Wege erscheint (V. 4. 5. 8. 12); u. dass er nur den Gottesfürchtigen seine Geheimnisse offenbart (wie V. 12) drückt den Grundsatz des A. wie N. T. aus, dass die Furcht Gottes der Anfang der Weisheit ist (111, 10. Spr. 1, 7. 9, 10), dass Gott die Augen öffnen muss um die Wunder in s. Gesetz zu sehen (119, 18), dass er den Unmündigen u. Einfältigen die Geheimnisse seines Reiches offenbart, die den Weisen

---

Inf. سِوَادٌ (von Maidan. u. Gauhar. durch اسرار erklärt) in einigen von ihm angeff. Stellen der Sprüche Maidanis *colloquium*, *consuetudo* (in einer gegenüber dem وِسَادٌ stratum als das darauf gepflogene vertraute Gespräch); vgl. Syr. ܣܘܕܐ colloquium, Ethpa. confabulari. Ges. thes. leitet das alles sammt d. Samar. סוֹד cor, animus, vom Hebr. סוֹד her, was wol vom Syr. u. Sam. denkbar, aber schwerlich vom Arab. Dieses bietet zur Vermittelung mit der Grundbedeutung des Verbums *schwarz* sein etwa سَوَادٌ, أَسْوَدُ u. سَوْدَاءُ *intimum* (cordis), eig. *nigrum* (d. i. abditum, absconditum u. s. w.?), u. *melancholia* d. i. atra bilis (also eigentl. von d. schwarzen Galle = Herz? vgl. כָּבֵד u. Sam. סוד Herz).

u. Klugen dieser Welt verborgen bleiben (Matth. 11, 25. 1. Kor. 1, 17ff. Cap. 2) u. dgl. Vgl. Calv. mit Anwendung gegen die „buchstäblichen“ Gesetzgelehrten, denen die Schrift ohne den Geist Gottes ein verschlossenes Buch bleibt (Jes. 29, 11), u. gegen die welche d. Volk davon als von einem unzugänglichen Labyrinth fernhalten. — Im 2. Gl. ist *s. Bund kundthun*] ebenso zwiefachen Sinns fähig, nach den beiden Seiten des Bundes: entw. über die Pflichten des Bundes (das Gesetz) [oder seine Segnungen; vgl. 2. Sam. 7, 21] belehren, tiefere Einsicht eröffnen; oder s. Verheissungen u. Wohlthaten erfahren, geniessen lassen. Auch die Constr. kann verschieden gefasst werden: entw. als Fortsetzung der vorherg. Constr.: *und s. Bund* (Subject, wie im 1. Gl. סוֹד יהוה), u. dasselbe Praedicat aus dem 1. Gl. zu ergänzen (wird ihnen zu Theil), mit nachschlagendem Zweck oder Erläuterung לְהוֹדִיעָם *ihnen kundzuthun* (Geier de W.), d. i. sie darüber zu belehren oder ihn erfahren zu lassen; oder d. ganze Gl. abhängig vom ersten als Zweck: u. zwar *um seinen Bund ihnen kundzuthun* (JHM.); oder als selbständiger Satz: *s. Bund* dient *zu ihrer Belehrung*, oder *seinen Bund wird er ihnen kundthun*, der Inf. mit לְ als Umschreibung des Fut., wie Jes. 38, 20. 21, 1. Spr. 19, 8 u. a. s. Ges. §. 132, A. 1 (Ros. Hgstb.); was aber mehr Chaldaeische als Hebr. Wortstellung ist („synchysis Chaldaeis frequens“ — z. B. Dan. 2, 16. 18. 4, 15 — wie JHMich. selbst von jener darin gleichen Constr. sagt).

15. *Meine Augen stets auf Jhvh*] ellipt. wie 141, 8: zu ergänzen נָשָׂאתִי *hebe ich* 123, 1 (vgl. 121, 1), oder *blicken*, wie 33, 18 (G. Ros.). Bezeichnet Ausschauen nach der Hülfe Gottes, sei es ängstlich (vgl. 121, 1), oder, wie hier, vertrauensvoll = Hoffnung u. Vertrauen darauf, wie צפה, הביט, שעה u. dgl. (s. zu 5, 4). — *Aus d. Netz*] s. zu 9, 16f.

16. Von hier an wieder lauter Bitten. יָחִיד] einsam = verlassen von menschl. Hülfe, vgl. zu 22, 21. — In עָנִי אָנִי] findet man eine Paronomasie (G. R. de W.), die aber hier wol nur zufällig ist.

17. הַרְחִיבוּ] hat die gezwungensten u. unstatthaftesten Aus-

---

V. 17. הַרְחִיבוּ zu punctiren הַרְחֵב (unverkürzte Imperativform st.

legungen herbeigeführt. Die meisten intr., refl. oder pass.: die alten Übersss. *sind vervielfältigt*, AE. Luth. *sind gross*, Köst. *gehn weit*, Chald. *erweitern sich*, u. and. gar gegen d. Gramm. *mögen sich weiten*. Allein הִרְחִיב ist stets tr. oder caus., u. so Ki.: haben ihren *Sitz erweitert* in m. Herzen, m. Herz erfüllt u. ganz eingenommen (Calv. Vat.), Gei. *machen weit ihren Rachen* (von einem wilden Thier entlehnt) = weit aufsperren, mit unpassender Anwendung des Bilds von Feinden 35, 21 u. v. d. Hölle Jes. 5, 14. Hab. 2, 5; A. Schultens *haben mein Herz erweitert* d. i. weise gemacht (*weit* im Arab. = weise; eng = albern): aber, abgesehen von d. unerweisl. Sprachgebr. u. der ungewöhnlichen Wortstellung des לִבַּי als Accus., gegen Parall. u. Zshang. Endlich Hgstb. *die Ängste meines H. erweitern sie* (näml. die Feinde V. 19), d. i. machen sie recht gross, mit willkürl. Herbeiziehung eines fremden Subjects, u. unerhörter widersinniger Verdrehung des gangb. bildl. Ausdrucks *die Enge weitmachen* s. v. a. viel machen, vergrössern: da *Weite* (weiter Raum) vielmehr bekanntlich Bild der Freiheit, u. *weitmachen* s. v. a. unser *Raum machen*, *Luft machen* = befreien, bedeutet (s. zu 4, 2). Es ist offenbar, nach d. Vorgang v. Merrick u. Hensler, mit Munt. Ros. de W. u. fast allen neueren nach d. Parall. zu lesen הַרְחֵב als Imperat., u. das י am Ende zum folg. Satz zu ziehen: *die Beengungen m. H. mache weit*, u. *aus meinen Beklemmungen führe mich heraus* (die Ängste, Nöthe bildlich als engen Ort), so dass wir in beiden Gliedern ein natürl. gangb. Bild u. einen vollkommenen Parallelismus erhalten, also eine in alle Wege nothwendige u. glückl. Correctur. (Hgstb. freilich findet sie willkürl. u. den Sinn, wie auch Köst., unpassend!)

18. [Das von d. alphab. Anordnung erforderte ק will Ew. durch die Emendation קְרֵה oder קַדֵּם „komm entgegen“ f. רְאֵה, Hitz. durch d. Correctur קְבֵל, Baur durch Einfügung des hier unpassenden יְ קוּמָה gewinnen.] *Siehe m. Druck*] s. zu 9, 14. —

הַרְחֵב, wie 94, 1 הוֹפִיעַ 77, 2 הַאֲזִין [oder besser הַרְחִיב wie 2. Kön. 8, 6] u. a. s. Ges. §. 53 A. 3), das י vor d. folg. מִמְּצוּקוֹתַי zu setzen, s. oben. Der Anlass der falschen Punctation war vielleicht die ungewöhnl. Imperativform (de W.).

נשׂא] eig. *aufheben* (Hgstb.), wegnehmen, entheben, die Sünden als eine den Menschen drückende Last betrachtet (wie schon die Pflicht u. Verantwortung), daher = vergeben, vgl. zu 32, 1. Hier mit לְ st. Acc., Dat. commodi nach d. Sinn.

19. [כִּי] nicht „denn“ (Hupf.), sondern „dass“; vgl. Gen. 1, 4.] חָמָס] hier allg. Unrecht, d. Gegentheil von צֶדֶק, wie 35, 11 עֵדֵי חמס falsche Zeugen (vgl. zu 27, 12). Über die echt Hebraeische Constr. *einen ungerechten Hass hassen* s. zu 12, 3.

21. תֹּם וְיָשֶׁר] parweise verbunden wie 1. Kön. 9, 4, gleich dem entsprechenden Adjectivpar woraus es gebildet תֹּם וְיָשָׁר *redlich* u. *rechtschaffen* (Hiob 1, 1. 8. 2, 3. Ps. 37, 37), wie unser *schlecht und recht* (was Luth. auch hier anwendet); jenes von d. Redlichkeit des Herzens (s. zu 15, 2 u. 26, 1), dieser R. der That u. im allg. (Geier). Ein ähnl. Par. 7, 9 u. Deut. 9, 5, mit צֶדֶק u. צְדָקָה st. יֹשֶׁר, welche beide das physisch wie sittlich *Rechte* (rectum, rectitudo) bezeichnen (vgl. zu 1, 1). — *Behüten mich*] ist Tugenden beigelegt, als Führern u. Beschützern auf d. Lebensweg, wie 40, 12. 61, 8 u. oft in d. Sprüchen (2, 11. 13, 6. 20, 28). Doch zugleich in dem beigefügten *weil ich geharrt habe auf dich*] auf den Urgrund aller Sicherheit u. Wohlfart zurückgeführt, auf das Vertrauen auf Gott, das den Grundton u. Refrain des Ps. bildet (V. 1—3. 5. 15. 20).

22. Stosseufzer am Schluss: Fürbitte für d. ganze Volk. wie Ps. 3 u. oft. Über d. Verhältniss des V. zum Ps. s. d. Einleitung. Dass hier *Gott* (אלהים) st. des durchg. *Jhvh* im Ps. steht — was Hgstb. daraus erklärt dass Israel von aller menschlichen Hülfe verlassen sei (?) — könnte für die Vermuthung des spätern Zusatzes dieses V. im liturg. Gebrauch (Dathe Munt. Olsh. Baur. Böttch.) angeführt werden, wenn nicht die Analogie des ähnlichen Schlusses von Ps. 34 mit יהוה entgegenstünde u. die Regel der spätern Vertauschung des יהוה mit אלהים (s. Einl. S. 43 f.) im einzelnen zu viel Schwankungen zeigte um etwas darauf bauen zu können.

Psalm XXVI.

Betheuerung der Redlichkeit und Anhänglichkeit an Gott und sein Haus, mit Berufung auf Gottes eignes Urtheil und der Bitte ihn nicht mit den Gottlosen hinzuraffen.

1. [Von David.]
Richte mich, Jhvh, denn in meiner Redlichkeit habe ich gewandelt,
und auf Jhvh habe ich vertraut, ich werde nicht wanken*).
2. Prüfe mich, Jhvh, und versuche mich,
schmelze meine Nieren und mein Herz.
3. Denn deine Gnade ist vor meinen Augen,
und ich habe gewandelt in deiner Treue.
4. Ich habe nicht gesessen bei den Männern der Falschheit,
und zu den Versteckten komme ich nicht;
5. Ich hasse die Versammlung der Übelthäter,
und bei den Ungerechten sitze ich nicht.
6. Ich will waschen in Reinheit meine Hände,
dass ich umgebe deinen Altar, Jhvh;
7. Um hören zu lassen die Stimme des Lobgesangs,
und zu erzählen all deine Wunder.
8. Jhvh, ich liebe die Zuflucht deines Hauses,
und die Stätte der Wohnung deiner Herrlichkeit.
9. Raffe nicht hin mit den Sündern meine Seele,
und mit den Männern der Blutthat mein Leben,
10. In deren Händen Frevel,
und deren Rechte voll von Bestechung.
11. Aber ich, in meiner Redlichkeit will ich wandeln:
erlöse mich und sei mir gnädig.
12. Mein Fuss steht auf der Ebene (ebenem Weg):
in den Versammlungen will ich segnen Jhvh!

Da der Ps. fast bis zu Ende eine Versicherung der Redlichkeit u. Anhänglichkeit des Dichters an Gott u. s. Haus, sowie

---

*) Oder: ohne zu wanken.

seines Abscheus gegen die Rotte der Frevler, enthält u. dafür das Urtheil u. demgemässe Verhalten Gottes nach strengster Prüfung anruft: so fragt es sich ob dieses (die Rechtfertigung vor Gott) der eigentl. Gegenstand u. Zweck des Ps., oder ob es nur die Begründung seiner Bitte um Hülfe V. 11f. ist (wonach auch das zweideutige שָׁפְטֵנִי V. 1 zu nehmen wäre). Letzteres ist die allgem. Annahme; doch ist diese Bitte, die ledigl. in den Worten „erlöse mich u. sei mir gnädig" besteht, zu allgemein, u. tritt zu wenig in der Masse des Ps. hervor, als dass man dieselbe aus einer besonderen Bedrängniss des Dav. abzuleiten u. den Kern u. Zweck des Ps. darin zu suchen berechtigt wäre (weit eher wäre die Bitte ihn nicht mit den Frevlern hinzuraffen V. 8, mit ihrem Anhang V. 10 dazu geeignet, die aber zu jenem ersten Thema als Anwendung gehört). Es wird demnach wol der erste Fall anzunehmen, u. der Ps. nicht als ein gewöhnlicher Hülferuf, sondern als eine Erklärung seiner Redlichkeit (Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit) vor Gott, u. Bitte um thatsächl. Anerkennung derselben u. Unterscheidung von d. Gottlosen — also die Behauptung u. Feststellung desjenigen Verhältnisses zu Gott welches die Grundlage aller anderen Bitten u. göttl. Wohlthaten ist — anzusehen sein. Ähnl. Geier: innocentiam suam coram Deo judice solenniter tuetur; nur was er zusetzt „adversus criminationes hostium" (also wie Ps. 7), davon ist in d. Ps. keine deutliche Spur zu finden.

Der Gang ist: 1) Versicherung dass er in Rechtschaffenheit u. Treue gegen Gott gewandelt, mit Berufung auf Gottes eignes Urtheil u. die genaueste Untersuchung seines Innern V. 1—3; 2) dass er keine Gemeinschaft mit den Gottlosen gehabt, u. sie verabscheue u. s. w. V. 4. 5; 3) dass er sich rein halten wolle um dem Altar nahen u. Gott an heil. Stätte preisen zu können, weil er das Haus Gottes geliebt habe V. 6—8; dah. 4) Bitte ihn nicht mit den Gottlosen, deren Hände mit Frevel bedeckt sind, hinzuraffen, d. i. in gleiche Verdammniss u. Strafe zu werfen V. 9. 10; sondern 5) ihn wegen s. Redlichkeit zu verschonen u. zu begnaden, u. Versprechen seines Preises V. 11. 12. Also zwei Theile: Versicherung V. 1—8, u. die darauf gegründete Bitte V. 9—12. Die Verse sind sämmtlich zweigliedrig (wie Ps. 25), u. verbinden sich theils zu zwei-, theils zu dreiversigen Strophen (indem sich jenen als epodos ein dritter Vers anschliest). Der letzte Vers scheint als Schluss allein zu stehn.

Zu historischen Deutungen gibt der Ps. nicht die mindeste Handhabe; daher Hgstb. wieder, seiner Richtung gemäss, annimmt dass er im Namen u. aus der Seele des Gerechten rede, u. einen paraenetischen Charakter trage.

1. Betheuerung der Redlichkeit seines Wandels u. seines Vertrauens auf Jhvh. — שָׁפְטֵנִי *richte mich*] könnte nach dem

Wortlaut, da im folg. V. die Aufforderung zu seiner Prüfung folgt, eine ähnl. Aufforderung zum Gericht, Urtheil über ihn, u. der dort wie hier darauf folgende Satz mit כִּי den Gegenstand des Urtheils u. der Prüfung zu enthalten scheinen: „dass ich .. gewandelt“ u. s. w. „dass deine Gnade“ u. s. w., als Aufforderung sich durch eigne Prüfung von der Wahrheit dieser Thatsache u. Versicherung zu überzeugen. Allein im Sprachgebr. steht *richte mich* (vgl. 7, 9. 35, 24. 43, 1) stets in gutem Sinn, d. i. von einer Entscheidung zu Gunsten des Bittenden, oder Anerkennung seines Rechts; wie überh. die Wörter des Richtens (Rechtens) oder Gerichthaltens (שָׁפַט, דִּין, רִיב, u. עָשָׂה מִשְׁפָּט oder דִּין לְ), wenn es Fromme oder Unterdrückte (דַּלִּים, עֲנִיִּים, u. dgl.) zum Gegenstand hat, oder von ihnen angerufen wird (s. zu 9, 5). Eigentl. d. Recht jemandes (durch richterliche Untersuchung der Sache) erkennen, anerkennen resp. im Urtheil aussprechen = gerechterklären, lossprechen u. s. w.; dann aber auch mit Einschluss der bei einem gerechten Richter nothwendigen praktischen Folge oder Vollziehung des Urtheils = Recht schaffen, handhaben, einen seinem Recht (Unschuld, guten Sache) gemäss behandeln: also v. d. Noth befreien, retten, helfen u. s. w. So stets von Gottes Richten, welches, wie s. Wissen, natürlich stets ein thatkräftiges, die Vollziehung in sich schliessendes ist; dah. die Bitte um Gericht in unsrer u. ähnl. Formeln oft gradezu s. v. a. hilf mir. Dies wird auch hier angewendet, u. daher auf eine hülfsbedürftige, bedrängte Lage des Dichters, ja auf Feinde (bes. weil David beigelegt) geschlossen; u. so der Ps. zu einem Gebet um Hülfe oder Flehpsalm der gangbaren Art gemacht: wovon aber im Ps. keine deutliche Spur (s. Einl.). Nach d. Zshang ist die Bitte hier vielmehr im eigentl. Sinn zu nehmen = sein Recht (Unschuld, Rechtschaffenheit) erkennen, anerkennen, ihn gerechterklären, u. demgemäss behandeln (vgl. die Folge V. 9). — Über den Begriff von תֹּם (u. תֻּמִּים) *Redlichkeit*] u. d. Phrase *wandeln in Redlichkeit* s. zu 15, 2. „Sittl. Unbescholtenheit, Unsträflichkeit“, wie es Hgstb. erklärt, erschöpft den Begriff nicht, da dies nur ihr Verhältniss nach aussen, zum Urtheil Gottes u. der Menschen, u. nicht die innere positive Natur u. die religiöse Seite der Redlichkeit aus-

drückt. Auch ist es weder genau noch klar, wenn H. sie als „dasjenige worin das Handeln des Frommen beruht, das leitende Princip seines Lebens", u. wieder als „die Eigenschaft, den Charakter, den Wandel, das dadurch bestimmte Verfahren" (!) bunt durcheinander definirt: sie ist vielmehr eine Eigenschaft des Herzens, der Gesinnung = Lauterkeit, Aufrichtigkeit, daher gewöhnl. *Redlichkeit des Herzens* genannt (78, 72. 101, 2. Gen. 20, 5. 6. 1. Kön. 9, 4), u. daher erst des Wegs oder Wandels (Spr. 13, 6. Hiob 4, 6) als ihrer äussern Bethätigung im Handeln; grade wie *Lauterkeit des Herzens* (בַּר־לֵבָב 24, 4. 73, 1) der der Hände (V. 6. 24, 4. 18, 21. 25. 73, 13. Gen. 20, 5. Hiob 9, 30) gegenübersteht. Also allerdings nur „Eigenschaft, Charakter" (näml. der innere Ch.) des Wandels oder der Frömmigkeit eines Menschen, aber nicht der „Wandel", das „Verfahren" selbst; auch nur eine formale Eigenschaft desselben, nicht sein materiales „leitendes Princip" oder das „worauf es beruht" (das ist vielm. Gottesfurcht, Liebe u. Treue, Vertrauen u. dgl.), so gut wie die Wahrheit oder Wahrhaftigkeit nur ein formales Princip des Handelns ist, nicht die Quelle woraus es fliest. *Meine Redlichkeit* heisst sie natürlich als die ihm eigne, von jeher gewohnte (Calv. Gei. JHM. Ros.), wie anderw. (V. 11. 7, 9. 43, 1, u. mit Suff. der 3. Pers. Spr. 19, 1. 28, 6), was de W. u. Hgstb. ohne Grund verwerfen: aber es ist zu bemerken dass תֹּם (wahrscheinl. wegen seiner Dünne) überh. nicht leicht allein u. absol. (nur Spr. 2, 7 in paus.) steht, sondern nur entw. mit einem Suff. oder Genit., oder wenigstens mit d. Artikel (Spr. 10, 9. 29), sonst aber mit dem vollklingendern תֻּמִּים vertauscht wird (vergl. הלך תמים oder יהוה בתמים 15, 2. 84, 12. Spr. 28, 18 mit יהוה בְּתֻמּוֹ oder בְּתֹם 28, 6. 19, 1. 10, 9); das angeführte לְתֻמּוֹ u. לְתֻמָּם 1. Kön. 22, 34. 2. Sam. 15, 11 (d. i. in s. Arglosigkeit) aber seiner Bedeutung nach gar nicht hierher gehört. — *Auf Jhvh vertraut*] ist der zweite Grund seiner Bitte um Gerechterklärung (Rechtfertigung), eine Ergänzung des ersten: nicht sowol, wie Hgstb. = religiöse Gesinnung als Ergänzung zur sittlichen („in Bez. auf die Gebote der ersten Tafel, neben der Unsträflichkeit in Bez. auf die zweite", wie Gottes- u. Nächstenliebe Matth. 22, 39), oder als Quelle der sittl. Unsträflichk.: sondern

als positives (materiales) Element der Rechtschaffenheit des Dichters, neben jenem formalen der Redlichkeit. — Den Beisatz לֹא אֶמְעָד] liegt nahe mit DE W. HITZ. DEL. u. a. als Eigenschaft des Vertrauens *ohne zu wanken* (wie לֹא יָדַע ohne zu wissen, לֹא יַחְמֹל schonungslos u. dgl.) = festes, unerschütterliches Vertrauen zu fassen: doch ist מעד (eig. bildl., v. Fuss, Knöchel oder Tritt gesagt, wie 18, 37. 37, 31. Hiob 12, 5. Spr. 25, 19), ebenso wie מוט Niph. = כשל *straucheln* (Anfang des Fallens), im Sprachgebrauch mit der Negation nur entw. im physischen Sinn gangbar von Festigkeit, Sicherheit des Lebens oder Wohlstands, oder im allg. sittl. Sinn (Festigkeit der Tugend oder Frömmigkeit überh., ohne Versuchung oder Verleitung zum Bösen), wie 37, 31. 17, 5. 38, 17; nicht grade vom Vertrauen nachweislich (wiewol es dem Begriff desselben ganz entsprechen würde); auch würde es als Beisatz zu בטחתי wol auch im Perf. stehn, wie 17, 5 בַּל נָמוֹטּוּ פְּעָמָי (was auch s. v. a. ohne zu wanken). Sichrer daher als Folge u. Wirkung des Vertrauens *ich werde nicht wanken* d. i. feststehn, sicher sein (VEN. mit Vergl. von V. 11) = בַּל־אֶמּוֹט (wie z. B. 21, 8); was allerdings im physischen Sinn in diesem Zshang etwas fremd wäre; also wol im sittlichen, u. vielleicht grade vom Vertrauen, als Gelübde nicht darin zu wanken (wie altern. GEI. ROS.).

2. Zum Beweis der Wahrheit seiner Versicherung im 1. Vers fordert er Gott auf sein Inneres zu prüfen, ob sich's nicht also verhalte, grade wie 17, 3. Die Wörter für Prüfung sind dreifach gehäuft, u. z. Th. vom Schmelzen u. Läutern der Metalle hergenommen, um die genaueste Prüfung auszudrücken; u. die Prüfung geht natürlich nicht auf Thaten, die nur eine Unbescholtenheit vor Menschen, wie sie auch die Heuchler haben, begründet, sondern auf das Herz, welches Gott allein kennt, u. das bei der wahren Unschuld oder Redlichkeit vor Gott, allein in Betracht kommt (Calv.); u. dieses ist ebenfalls doppelt ausgedrückt *Herz und Nieren* (s. zu 7, 10), um eine bis in das Innerste u. die verborgensten Tiefen des Herzens gehende Prüfung zu bezeichnen. Da aber Gott das alles schon ohne eine solche Prüfung kennt, so liegt in dieser Aufforderung eine Berufung auf das Zeugniss des Herzenskündigers, als des

hier allein zuständigen Zeugen u. Richters, das, wie er vertraut, das Selbstzeugniss seines guten Gewissens als wahr bestätigen wird (s. zu 17, 3); auch muss vorausgesetzt werden dass einer solchen Berufung die genaueste Selbstprüfung vorhergegangen sei (Calv.). — בחן wie das folg. צרף] eig. von der Prüfung der Echtheit u. Reinheit edler Metalle (s. Lex.); dah. übergetragen auf die sittliche Prüfung u. Läuterung des Menschen (vgl. Hiob 23, 10, wo d. Bild beibehalten), insbes. von Seiten Gottes, die häufig durch beide Wörter, u. öft. mit dem ausgeführten Bilde der Schmelzung u. Läuterung der Metalle beschrieben wird (s. zu 7, 10. 12, 7). — נסה *versuchen*] = durch die That auf die Probe stellen, d. i. in solche Lagen bringen wo der Mensch, oder die betr. Eigenschaft desselben Gelegenheit hat sich zu bethätigen u. zu bewähren, wie namentl. von Gott in s. Führungen, z. B. Abrahams, des Isr. Volks Deut. 8, 2. 16. Richt. 2, 22. 3, 1. 4. — Eine andere Wendung gibt Hgstb. der Bitte im 2. Gl. indem er das Kethibh צָרוּפָה liest (s. unten d. krit. Note): *geläutert sind m. Nieren* u. s. w., so dass der Aufforderung zur Prüfung hier die Versicherung oder das getroste Bewustsein ein geläutertes d. i. reines Herz zu haben, also dass die Prüfung nur günstig für ihn ausfallen könne, gegenübertrete, vgl. 17, 3. Allein 1) steht das Wort im Part. pass. = rein (als Product des Schmelzens u. Läuterns) nur von dem durch den Prüfungs- u. Läuterungsprocess bewährt gefundenen (erprobten, echten, reinen) Metall (= מְזֻקָּק, נִבְחָר) u. bildl. vom Wort Gottes (s. zu 12, 7); vom Herzen

---

V. 2. צָרוּפָה Kethibh צְרוֹפָה, eine ungewöhnliche Imperativform mit festsitzendem u. daher verlängertem u. betontem וֹ statt der gewöhnlichern צָרְפָה, wie das Keri dafür setzt. Ebenso 38, 21 רְדוֹפִי, Richt. 9, 8. 12 מְלוֹכָה u. מְלוֹכִי, 1. Sam. 28, 8 קְסוֹמִי, Jes. 18, 4 אֶשְׁקוֹטָה u. a. die das Keri seiner grammatischen Richtung gemäss sämmtlich in רָדְפִי, מָלְכָה, מָלְכִי, קָסְמִי, אֶשְׁקְטָה u. s. w. corrigirt (vgl. Ges. Lehrg. §. 91 A. 7. 10; Hitz. zu d. St.): aber mit Unrecht, da die Regel wegen der Bedingtheit der Betonung der (an sich tonlosen) Afformanten ךָ, וֹ, ךְ nicht nur in pausa nicht gilt, sond. auch sonst schwankt (vgl. Jes. 32, 11 פְּשֹׁטָה וְעָרָה, רָגְזָה, חֲגֹרָה), u. jene Formen des Kethibh schon durch ihre Zahl einander schützen u. eine Analogie begründen. — Hgstb. liest das Keth. kühn צְרוּפָה, was schon Hitz. an die Hand gegeben u. grammatisch mit Mich. 1, 9 belegt, aber mit Recht des Sinnes wegen verworfen hat; s. oben.

u. vom Menschen aber stets nur als Verb. = prüfen (als Mittel der Bewährung u. Läuterung); folgl. würde 2) die Versicherung schon geläutert d. i. bewährt u. rein befunden zu sein, mit der Aufforderung zur Prüfung in schnödem Widerspruch stehn u. widersinnig sein.

3. *Denn*] begründet entw. die Bitte um Anerkennung seiner Gerechtigkeit, durch Nachweisung derselben, wie V. 1; oder seine Rechtschaffenheit selbst durch das was ihn darin erhalten u. vor Abwegen bewahrt hat (Calv.); oder erläutert sein Vertrauen V. 1 durch Darlegung des Inhalts desselben (Gei.). — אֲמִתֶּךָ] ist nicht *deine Wahrheit* = wahre Frömmigkeit oder Religion (s. zu 25, 5) [auch nicht: Treue gegen dich u. חסדך Liebe gegen dich, wie Hitz.], sondern mit dem parall. חַסְדֶּךָ] zusammen *deine Gnade und Treue* d. i. Bundestreue (s. zu 25, 10); womit auch Hgstb. einverstanden ist, der zwar auch „Wahrheit" übersetzt, u. erst (gegen Hitz.) frischweg behauptet dass אֱמֶת gar nicht Treue heisse, dann aber doch „Verheissungstreue" erklärt, was eben die Bundestreue ist. *Wandeln in d. Treue*] ist nach d. Parall. s. v. a. sie vor Augen haben, ihrer eingedenk leben [vgl. Sach. 10, 12], dankbar dafür sein; natürlich auch durch die That, indem er sich ganz auf sie verlässt (Calv.), u. durch eigne Treue sie erwiedert u. sich ihrer würdig zu machen sucht, also sie nachahmt (de Muis). Hgstb. verwirft letzteres, u. behauptet die „Liebe u. Wahrheit" Gottes erscheine nie als Muster u. Beispiel! Er vergisst im Eifer des Absprechens wieder einmal die einfachsten u. ersten Grundsätze des A. T., ja aller Religion: dass, wie alle menschl. Tugend u. praktische Religion ihr Muster u. daher Hauptmotiv in der Tugend Gottes findet, u. daher im allg. als Streben nach „Gottähnlichkeit" zusammengefast wird (vgl. „ihr sollt heilig sein, wie ich heilig bin", „seid vollkommen, wie euer himml. Vater vollkommen ist"), so auch insbes. die Treue die Gott seinem Volk beweist dieses zur Treue gegen ihn antreibt u. verpflichtet, da dem Bunde gemäss die eine durch die andre bedingt ist (daher das prophet. Bild der Ehe), alle „Liebe u. Treue" unter Menschen aber ein Wiederschein der göttlichen ist, u. auf ihrem Grunde ruht, die allein heilige Bande schafft (s. zu 4, 4).

V. 4. 5. Negative Ausführung der Betheuerung seines redlichen u. treuen Wandels (zunächst des הִתְהַלַּכְתִּי V. 3): dass er mit den Bösen keine Gemeinschaft gehabt u. habe, u. sie hasse. Die Anhänglichkeit an Gott u. die Liebe zum Guten muss sich in dem Hass gegen das Böse u. die Bösen, u. in dem Widerwillen gegen jede Gemeinschaft mit ihnen zeigen: denn an dem Umgang zeigt sich am besten wie das Herz gestimmt ist; u. die Absagung des Bösen tritt daher oft als Absagung der Bösen u. ihrer Gemeinschaft auf (s. zu 1, 1. 15, 4. 19, 14). In beiden Versen ist die Versicherung gleichmässig im 1. Gl. im Perf., im 2. Gl. im Imperf. ausgedrückt, bei gleichartigem Inhalt, mit freiem aber angemessenem Wechsel der beiden für das Praes. gebräuchlichen Zeitformen: zuerst, in selbständigem Satz, u. als Aussage einer erfahrungsmässigen festen Thatsache, im Perf. (wie z. B. V. 1. 8. 31, 7. 11, 5. 18, 22. 5, 6. 15, 3. 1, 1); dann, in abhängigem oder Folgesatz, im Imperf.: wol nicht Fut., als Entschluss es auch künftig nicht zu thun, wie bisher (Geier Ven. Ros.), u. noch weniger ein Pflegen (Hgstb.), sondern als relat. Zeit oder Praesens, wie 2, 1. 10, 14. 24, 2. 18, 23 vgl. V. 22 u. v. a. — *Sitzen bei* jem.] (wie 1, 1) Formel des Umgangs u. der Gemeinschaft überh., natürlich auch Gemeinschaft der Denkweise u. der Bestrebungen in sich schliessend (Gei. Ros.), vgl. 50, 18. Jes. 1, 23 (Diebsgesellen). Ebenso parall. *kommen zu* jem. (עִם)] d. i. zusammenkommen mit jem., wie Spr. 22, 24 mit אֶת = הלך עם (wie Hiob 31, 5 bildl. עִם שָׁוְא) umgehn (Ges. Hitz.), wofür Jos. 23, 7. 12 בא בְּ vom Verkehr von Völkern mit einander. Die bildl. Ausdrücke *sitzen kommen (gehn)* hier um so angemessener als Ausführung des *Wandelns* V. 1. 3. — מְתֵי שָׁוְא] zunächst *Männer der Lüge, Falschheit,* prakt. *Hinterlist* d. i. Falsche, Hinterlistige, wofür parall. נִעְלָמִים] *versteckte* = tecti (d. i. qui consilia prava tegunt), subdoli spricht, u. so die meisten Ausll. (manche mit unrichtiger Bez. des שָׁוְא = Eitelkeit auf falsche Lehre, Ketzerei, im Ggsatz mit אֱמֶת Wahrheit V. 3, wie Gei. nach AE.); aber nicht nothwendig, u. wahrscheinl. wie מְתֵי שׁ Hiob 11, 11, u. das gleichbed. מ אָוֶן Hiob 22, 15 in weiterer Bedeutung = Böse, Frevler überh. (s. zu 7, 15), vgl. im folg. V. in dems. Zshang מְרֵעִים, רְשָׁעִים.

5. קְהַל מְרֵעִים] wie עֲדַת מ׳ 22, 17; סוֹד מ׳ 64, 3.

V. 6—8. Positive Ausführung der Betheuerung V. 1—3; dass er das Haus Gottes liebe, u. um sich den Zutritt dazu zu erhalten, s. Hände rein zu waschen oder zu halten bedacht sei. Beginnt mit letzterm (als Meiden aller Befleckung), sich anschliessend an d. vorherg. Versicherung seines Fernhaltens von schlechter Gemeinschaft.

6. *Ich wasche in Reinheit m. Hände*] eigentl. s. v. a. ich wasche sie rein; das Waschen als Mittel zur Reinheit (also בְּ st. לְ). *Reinheit der Hände* (Abstr. v. נְקִי כַפַּיִם), als Correlat u. Zeichen der Reinh. des *Herzens*, ist bildl. Ausdruck der Unschuld, Unsträflichkeit (s. zu 18, 21. 24, 4); im Ggsatz mit *befleckten* Händen (s. zu 7, 4). Daher *Händewaschen* eine symbolische Erklärung der Unschuld an einem Mord (verbunden mit einem Sühnungsritus) Deut. 21, 6ff. vgl. Matth. 27, 24. Hier ist es aber nicht eine einzelne symbol. Handlung, sondern ein dauerndes Verhalten (habitus) s. v. a. sich rein halten von befleckenden Freveln, wie dieselbe Formel sich findet 73, 13 = parall. „ich habe geläutert (rein gehalten) m. Herz", u. ebenso Hiob 9, 30 „ich habe mich gewaschen mit Schnee u. gereinigt mit Lauge meine Hände"; beides als Erklärung der Unsträflichkeit eines ganzen Lebens. Da jedoch hier dieses Reinwaschen nicht wie dort im Perf. (resp. Imperf. conv.), sondern im einfachen Imperf. steht, u. nach d. Parall. u. dem folg. Vers als Bedingung des Zutritts zu Gott u. s. Haus, u. der Fähigkeit heil. Handlungen zu verrichten (wie im ganzen Alterthum), wozu sonst die Lustration dient, unter deren Begriff auch das Händewaschen gehört: so scheint es nicht sowol eine rein bildl. Erklärung über s. bisheriges Leben, wie in jenen Stellen u. den vorhergg. Betheuerungen, zu enthalten, als über das was er jetzt thut u. ferner thun will (Fut. Entschluss, Gelübde), um s. Gemeinschaft mit Gott zu erhalten, also doch in s. eigentl. symbolischen Bedeut. zu stehn (vgl. 51, 9 „mit Ysop entsündigen" = Sünde vergeben, u. dgl. — וַאֲסֹבְבָה] kann zwar an sich allenfalls st. וְאֶסֹּבְבָה von d. Vergangenheit stehn, wie 73, 16. Richt. 6, 9 u. a. (s. Ewald Lehrb. §. 232, h), u. so Hitz. Ew. *ich umgieng deinen Altar* (neben *ich wusch in R. m. H.*), als Versicherung seines bisher

bewiesenen Eifers im gesetzl. Gottesdienst, wie auch gew. die Formel im Praes. gefast wird: allein dagegen ist der folg. V. (wo die Beziehung näher angegeben ist), u. der ganze sittl. Geist des Ps.; auch eignet sich die Formel schon desshalb nicht zu einem solchen äusserl. gesetzl. Sinn, da das Umgehn des Altars im gesetzl. Ritus nicht vorkommt. Nach dem gewöhnl. Sprachgebr. u. Zshang nur entw. Fut.: *denn ich will umgeben*, oder Pot. *ich darf umgeben*, oder vielmehr *auf dass ich umgeben dürfe*, als Zweck des Reinwaschens, wie 27, 6 וְאֲזַבְּחָה u. s. w. „auf dass ich opfern, singen, spielen könne". Ersteres nimmt bei beiden Verben Ven. an, zusammen s. v. a. mit reinen Händen will ich umgeben u. s. w. Letzteres gibt den besten Sinn (s. vorher), u. enthält also die Bitte dem Altar nahen zu dürfen, die vielleicht den eigentl. Kern des Ps. bildet, noch mehr als die folg. Bitte V. 9 f. Man gibt סובב gewöhnl. *umgehn*, u. versteht die Formel von feierlichen Umgängen oder Processionen um den Altar beim Opfer, daher = opfern: allein von einem solchen Gebrauch ist im A. T. nichts bekannt (Hgstb.). Also *umgeben den Altar* = ihm nahe sein, in s. Nähe sich aufhalten, wie sonst im Hause Gottes weilen, wohnen u. dgl. (5, 8. 15, 1. 24, 3); als Vorrecht der Reinen u. Frommen. Luth. ähnl. *und halte mich zu deinem A.*, u. Hgstb. behauptet es bezeichne Zuhalten u. Anhänglichkeit (an den Altar, im Gegensatz mit den Versammlungen der Bösen): allein סובב heisst stets (auch Jer. 31, 22) nur schützend umgeben, wie ein Schild. Der *Altar* deutet eig. auf ein Opfer, näml. ein Dankopfer, was aber nach dem folg. Vers symbolisch zu nehmen für Lob- u. Danklied.

7. לַשְׁמֹעַ] (mit incorrecter defect. Orthogr. des î u. Auswerfung des ה, ganz wie לַשְׁמֹד Jes. 23, 11, st. לְהַשְׁמִיד) kann sowol den Zweck des vorherg. Satzes als eine Erläuterung seines Inhalts enthalten (vgl. 10, 14. 18), jenachdem man אסבבה

V. 7. לשמע führt allerdings den Conss. nach eher auf die Punctation לְשָׁמְעַ — die schon die Alex. u. ihre Töchter ausdrücken, u. einige Hdss. haben — als auf לַשְׁמֵעַ; daher manche Ausll. jenes für die richtige LA. halten: aber der Sinn erfordert die letztere, die auch grammatisch an לַשְׁמֹד Jes. 23, 11 eine hinlängliche Analogie hat (so schon Theod. Hackspan bei Gei. Ros.).

bloss als äusserl. Nahen zum Altar, oder in s. symbol. Bedeutung fasst. — הַשְׁמִיעַ entw. *hören lassen mit d. Stimme*, d. i. verkündigen = parall. סַפֵּר, wozu als Object aus dem 2. Gl. „deine Wunder“ zu ziehen, oder vielleicht תּוֹדָה (als Accus. mit andrer Abtheilung); oder am einfachsten *anhören lassen die Stimme des L.* st. des gew. die Stimme hören lassen (caus. der gangb. Constr. שָׁמַע בְּקוֹל die Stimme anhören st. שָׁמַע ק׳ die St. hören), wie Hez. 27, 30, d. i. zu hören geben, ertönen lassen, anstimmen; aber nicht refl. *sich hören lassen* oder intr. tönen, singen *mit d. St.*, wie Ges. (nach d. falschen Anal. v. נָתַן בְּקוֹל) u. Hgstb.

8. *Ich liebe die Zuflucht deines Hauses* u. s. w.] soll nicht bloss ausdrücken dass der Dichter ein fleissiger Tempelbesucher sei, u. legt nicht einen besondern Werth auf den Besuch des Tempels (wie DE W., der daraus auf ein späteres Zeitalter schliest); dazu ist der Ausdruck zu innig (s. zu 5, 5. 8. 9, 11. 24, 6). Vielmehr spricht er die Anhänglichkeit an Gott u. s. Haus aus, wie 23, 6. 27, 4. 42, 3 ff. 63, 2 ff. u. o., gegenüber dem V. 4. 5 erklärten Hass gegen die Schlechten u. ihre Versammlungen (אָהַבְתִּי Perf. wie שָׂנֵאתִי V. 5); u. diese Erklärung (die eigentlich jener im 5. V. folgen sollte) zeigt die Quelle woraus die V. 6. 7 vorherg. Bitte oder Gelübde fliest. — מְעוֹן] eig. Zuflucht = מָעוֹז (90, 1. 71, 3 vgl. 31, 3 מְעוֹנָה Deut. 33, 27)[27]), dah. Wohnung, als Obdach u. Zuflucht gewährend. — *Die Wohnung der Herrlichkeit Jhvhs*] ist insbes. das Allerheiligste, wo die Bundeslade als Thron seiner Majestät in ihrer irdischen Erscheinung (כָּבוֹד). — כָּבוֹד] ist aber hier nicht die Bundeslade selbst (wie de W. nach 1. Sam. 4, 21), sondern die göttl. Majestät = הוֹד u. הָדָר (s. zu 8, 2. 6), u. nur meton. als Sitz derselben kann die Bundeslade 1. Sam. 4, 21 so bezeichnet werden, wie 78, 61 mit עֻזּוֹ.

---

[27]) Auch Unterhalt, Nahrung = מְשֶׁכֶן 1. Sam. 2, 29. 32. Das Verb. dazu findet sich im Arab. عان III. opem ferre IV. adjuvare liberare; wovon عَوْن, معانة auxilium, مَعُونة praesidium militare; معان locus (habitandi) = מְעוֹן, عَوَان opp. بِكْر gebraucht, gewohnt, geübt (Weib, Krieg; s. Schultens exc. Ham. 528 ff.).

V. 9ff. Bitten die der im Vorherg. dargelegten, betheuerten u. nachgewiesenen Rechtschaffenheit seines Herzens u. Lebens entsprechen u. aus ihr folgen: *ihn nicht mit den Frevlern hinzuraffen*] d. i. in ihren Untergang zu verwickeln, gleich ihnen zu verderben. Das *mit* entspricht dem *mit* V. 4. 5, d. i. die Gemeinschaft des Untergangs der Gemeinschaft des Umgangs u. Lebens, u. der ganze Sinn ist also: wie er keine Lebensgemeinschaft mit den Frevlern gehabt, so bitte er ihn auch nicht in die Gemeinschaft gleicher Strafe mit ihnen zu ziehen, oder ihn nicht als einen derselben zu behandeln (Ven.). Dieselbe Bitte kehrt 28, 3 wieder. Es ist wol nicht grade ein drohendes Strafgericht von dem er ausgenommen zu werden wünscht, wie einst Lot Gen. 19 (Hengstb. auch de W.), sondern allgem. Grundsatz der Gerechtigkeit (Gen. 18, 25; vgl. dagegen Hiob 9, 22. 30ff.), auf welchen gestützt er bittet, auch erwarten darf, nicht jenen gleichgestellt zu werden (Calv.). — אסף נפשׁ] = *d. Leben wegraffen*, wie Richt. 18, 25; nicht zu verwechseln mit אסף רוּח 104, 29 den Geist oder Lebensathem (den Gott auslässt in s. Geschöpfe) wieder an sich ziehen, so dass sie sterben. — *Männer der Blutthat*] s. zu 5, 7.

10. *In deren Händen Frevel*] s. zu 7, 4. זִמָּה eig. *Arglist* des Herzens, hier den Händen beigelegt, weil damit vollführt (Calv.); dann überh. Verbrechen. — *Bestechung*] (s. zu 15, 5) näml. die sie erhalten haben für ungerechtes Urtheil, also auf Richter, Obrigkeit gehend (Calv.).

11. Gegensatz des Dichters gegen diese Frevler mit וַאֲנִי] *aber ich*, mit wiederholter Versicherung seiner Redlichkeit, in derselben Formel wie V. 1, nur im Fut. als Gelübde für die Zukunft. — Daran als Folge im 2. Gl. die Bitte *erlöse mich* u. *sei mir gnädig*] ersteres negativ, wol nicht grade von einer bestimmten Noth oder drohenden Gefar (wie man gew. annimmt u. daraus auf eine bedrängte Lage schliest, wovon sich aber sonst keine Spur zeigt), sondern eine Erlösung oder Verschonung von d. Untergang der Frevler V. 9 (vgl. 49, 8f. vom Tode), u. Bewahrung des Lebens überh. von allem was es drückt; letzteres positiv um Gnade, Huld Gottes u. ihre Erweisung, die erstere ergänzend.

12. Schlussvers. *Mein Fuss steht auf d. Ebene* (מִישׁוֹר)]

d. i. auf *ebenem Weg* (אֹרַח מ׳), wie 27, 11. 143, 10 u. מ׳ צדק 23, 3. Dies ist nicht Bild der Rechtschaffenheit (grader Weg), wie es gew. genommen wird, sondern, wie 23, 3, der Sicherheit (s. zu 5, 9), wie Calv. Ven. Hgstb. Also das Perf. hier nicht Zeugniss, sondern der Ausdruck der Überzeugung, Zuversicht, die aus Gottvertrauen fliest, folglich gewissermassen st. des Fut., wie im 2. Gl. Dieses enthält die Folge davon: dass er Gott in Versammlungen, d. i. öffentlich preisen werde (Calv. Ven.), gewöhnl. Schluss, wie 7, 18. 13, 6 u. a.

Bei dieser Gelegenheit wird es angemessen sein nach dem Vorgang de Wette's auf die nähere Erörterung der (schon früher, wie 17, 3. 18, 21, beiläufig berührten) Frage einzugehn: ob u. inwiefern in den Äusserungen dieses u. anderer Pss. der Vorwurf der Selbstgerechtigkeit, den ihnen namentl. de Wette macht, begründet sei. De W. urtheilt: d. Dichter spreche hier mit einer Selbstzufriedenheit von sich die ihn gar nicht zweifeln lasse dass er ein besseres Schicksal verdiene als andere Menschen, u. erinnere somit an das Gebet des Pharisaeers Luc. 18, 9; u. erklärt dies aus der Vorherrschaft der Gesetzlichkeit bei den Hebraeern. Hierin ist das Urtheil über unsern Ps. nicht ganz billig. Denn 1) will der Dichter nicht besser sein als „andere Menschen", wie jener Pharisaeer, sondern nur als die Frevlerrotte, mit der er nichts gemein zu haben betheuert, u. nicht zusammengeworfen u. gestraft zu werden bittet. Diesen negativen Sinn hat auch zunächst die Berufung auf seine Redlichkeit (תֹּם), d. i. Versicherung seiner Unschuld, sowie auf seine Treue u. Anhänglichkeit an Gott. Beides zu versichern ist aber 2) keine unerlaubte Ruhmredigkeit, sondern völlig berechtigt, ja pflichtmässig, weil es d. Grundlage aller sittl. u. religiösen Gemeinschaft ist; im A. T. aber um so nöthiger bei der Art wie man damals den Glauben an Gottes austheilende Gerechtigkeit (den sogen. Vergeltungsglauben) anzuwenden pflegte, indem nämlich alles Unglück als Zeichen geheimer Sünden u. umgekehrt angesehen wurde, folgl. der Unglückliche, der sich seiner Unschuld bewust war, gegen diese Verkennung u. Vermischung mit den Gottlosen zu pro-

testiren genöthigt war (wovon Hiob das eclatanteste Beispiel). Etwas anders ist allerdings die Zuversicht womit die genaueste Prüfung Gottes herausgefordert wird. Auch Calv. findet hier einen Anstoss, u. bemerkt zur Entschuldigung: der Verf. sei durch die ungerechten Anklagen der Feinde gezwungen worden sich so stolz zu erheben (se tam magnifice efferre); sonst würde er eine solche Prüfung verbeten haben, da er wol gewust dass er noch weit von d. höchsten Vollkommenheit entfernt sei. Aber v. Anklagen ist hier keine deutl. Spur, u. die letztere Erkenntniss kann man im allgem. den Frommen des A. T.'s nicht beilegen. Vielmehr gehört jene Zuversicht einer niedern Stufe der sittl. Entwicklung an, der Stufe des kindlichen, naiven (d. i. naturwüchsigen, noch nicht durch den Gegensatz hindurchgegangenen) Verhältnisses zu Gott, oder der kindlichen Freundschaft u. Vertraulichkeit mit Gott, wo noch kein tieferes Sündenbewustsein vorhanden ist das den Menschen von Gott entfernte. Nicht als ob es am Gefühl der Sündhaftigkeit überh. fehlte — vielmehr finden sich häufige u. herzliche Bekenntnisse derselben, vgl. 19, 12 ff. 25, 11. Ps. 32. 51 u. a. —: aber der Friede mit Gott wird dadurch nur leicht gestört, u. ist bald wieder hergestellt (wie denn schon das gesetzlich gebotene Mittel dazu, d. Opfer, ein solches naives Sündenbewustsein verräth). Dies kommt aber daher weil der Mensch von der sittlichen Aufgabe, der Heiligkeit oder Tugend, noch einen mehr äusserlichen Begriff hat, näml. den der Gesetzlichkeit (wie de Wette ganz richtig sagt): sofern ihm der Wille Gottes u. s. Bestimmung in der Form des Gesetzes oder einzelner Gebote gegenübertritt. Erst später, u. in dem Masse als sich der Mensch in die Welt vertieft (das Weltbewustsein ausbildet), u. die Macht u. Verwicklung des Bösen steigert, damit aber der Zwiespalt mit dem Gewissen, entwickelt sich aus dieser Reibung eine tiefere innere Lebenserfahrung u. Selbsterkenntniss, ein stärkeres Bewustsein der Sündhaftigkeit u. des Abstands von Gott, das Gefühl der Entfernung u. des Abfalls von ihm, der dauernde Unfriede des Gewissens; u. es steigt immer deutlicher die Erkenntniss auf wie wenig alle menschl. Tugend vor Gott bestehn kann, u. dass es einer gänzlichen Umschaffung od. Wiedergeburt des natürlichen Menschen bedarf um Gott zu ge-

fallen, welche die christliche Lehre von der Versöhnung des Sünders mit Gott, oder Rechtfertigung, zur Grundlage hat. De W. wendet mir ein: dieses kindl. Verhältniss sei nur noch bei Abraham möglich, aber nicht mehr unter dem Gesetz (d. h. es sei ein Widerspruch zwischen Gesetz u. Kindlichkeit). Allein das beruht wol auf einem Misverständniss der Lehre des Ap. Paulus (Röm. 7 u. a.) von der Stellung des Gesetzes in d. sittl. Entwicklung des einzelnen Menschen wie des Isr. Volks. Das Gesetz kann das kindl. Verhältniss u. den Frieden des Menschen nicht aufheben so lange es dem Menschen in seiner eigentlichen Gestalt, in der Form des Gebots, gegenübersteht, u. ihm etwas Äusserliches bleibt; wie denn auch Paulus Gal. 3, 19ff. es als Zuchtmeister der Kinderperiode betrachtet. Erst wenn er sich's verinnerlicht, u. sich daraus ein Ideal der Heiligkeit bildet (wie in der Bergpredigt), wenn er es auf eine Summa, die Liebe zu Gott über alles u. dem Nächsten wie sich selbst, zurückführt: erst dann tritt das tiefere Sündenbewustsein hervor. Das Gesetz dient dazu dieses Bewustsein in dem Menschen zu entwickeln (u. das will Röm. 7 besagen): aber an sich u. zunächst ist es noch nicht diese Stufe (vgl. zu 19, 8ff.). Wir sehen seine Wirkung schon hie u. da im A. T.: wie 130, 3. 143, 2, in d. Erkenntniss dass wenn Gott die Sünden streng ahnden wollte, niemand vor ihm bestehn könne; u. noch mehr im Buche Hiob, wo wiederholt hervorgehoben wird dass vor Gott selbst Engel nicht rein sind, geschweige dass d. Mensch vor ihm gerecht sein könne 4, 18ff. 9, 2ff. 15, 14ff. 25, 4f.: aber das sind nur einzelne, über d. allgem. Niveau des A. T.'s hervorragende Spitzen höherer Entwicklung. — Ganz anderer Art als jene naive ist unsre moderne Selbstgerechtigkeit im Christenthum. Diese ist Rückfall, Abfall zur niedern Stufe, aus Rohheit Unglauben oder Aberglauben, kurz wegen verdunkelten Gottesgefühls. Jene aber ist fromm, u. hat das stärkste Gefühl dass alles Gute von Gott kommt, u. der Mensch nur durch u. mit Gott etwas ist u. kann, zur Grundlage, weil sie noch kindlich ist, u. nicht streng zwischen sich u. Gott unterscheiden gelernt hat. Man kann sie daher nicht sowol Selbstgerechtigkeit nennen, als Zuversicht auf s. Gerechtigkeit, naives Bewustsein seiner Gerechtigkeit u. Rechtfertigung vor

Gott. — Dass Hgstb. auf seinem Standpunct — der von einem Unterschied alttestamentl. u. christl. Frömmigkeit, u. einer geschichtlichen Entwicklung nichts weiss — die Frage nicht lösen kann, versteht sich von selbst. Er weist von vornherein jede Ausstellung oder Beschränkung wie ein Attentat mit Unwillen ab, u. fordert statt dessen auf „die hohe Reinheit sittl. religiöser Gesinnung u. s. w. zu bewundern"; u. meint dass überhaupt von „Vorherrschaft der Gesetzlichkeit unter den Hebraeern" nicht die Rede sein könne, da alles auf d. Vertrauen u. die Liebe Gottes zurückgeführt, u. die Unsträflichkeit des Wandels als Ausfluss des geläuterten Herzens bezeichnet werde. Als ob bei de Wette die Behauptung einer absoluten Gesetzlichkeit oder Werkheiligkeit u. des Mangels an aller Herzensfrömmigkeit vorläge, u. nicht vielm. bloss einer relativen u. überwiegenden Richtung des sittl. Strebens; u. als ob die lauterste Frömmigkeit u. Sittlichkeit auch sofort einen vollkommenen Begriff von der Aufgabe besässe, u. nicht d. Werk allmäliger Ausbildung, d. i. der göttl. Erziehung wäre! — Vgl. Einl. S. 11 f.

Psalm XXVII.

Ausdruck freudiger Zuversicht auf Jhvhs Schutz u. Bitte darum.

1. [Von David.]
Jhvh ist mein Licht und mein Heil:
vor wem sollte ich mich fürchten?
Jhvh ist die Schutzwehr meines Lebens:
vor wem sollte ich erschrecken?
2. Wenn sich nahten wider mich Übelthäter,
zu essen mein Fleisch:
meine Dränger und meine Feinde,
die strauchelten und fielen.
3. Wenn sich lagert wider mich ein Lager,
nicht fürchtet sich mein Herz;
wenn aufsteht wider mich ein Krieg (Kriegsheer),
dabei bin ich getrost.

4. Eins habe ich gebeten von Jhvh, das suche ich:
dass ich wohne im Hause Jhvhs alle Tage meines Lebens,
um anzuschauen die Huld Jhvhs,
und zu betrachten seinen Palast.
5. Denn er wird mich bergen in einer Hütte, am Tage des Unglücks,
er wird mich schirmen in dem Schirm seines Zelts,
auf einen Felsen mich erhöhen.
6. Und nun wird sich erhöhen mein Haupt über meine Feinde rings um mich,
dass ich opfre in seinem Zelt Opfer des Jubels,
singe und spiele Jhvh.

7. Höre, Jhvh, meine Stimme womit ich rufe,
und sei mir gnädig, und antworte mir!

8. Zu dir hat gesagt mein Herz (auf dein Wort) ‚suchet mein Antlitz‘:
„dein Antlitz, Jhvh, will ich suchen“.
9. Verbirg nicht dein Antlitz vor mir,
weise nicht ab im Zorn deinen Diener;
meine Hülfe bist du gewesen:
verstosse und verlass mich nicht, Gott meines Heils!
10. Denn mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen:
aber Jhvh wird mich aufnehmen.

11. Zeige mir, Jhvh, deinen Weg,
und leite mich auf ebener Bahn,
um meiner Widersacher willen.
12. Gieb mich nicht hin in die Gier meiner Dränger:
denn es sind aufgestanden gegen mich falsche Zeugen,
und der Unrecht aussagt.
13. Wenn ich nicht vertraut hätte anzuschauen die Güte Jhvhs,
im Lande der Lebenden!
14. Harre auf Jhvh,
sei fest, und er stärke dein Herz [stark zeige sich d. H.],
und harre auf Jhvh!

Der Ps. spricht zuerst freudige Zuversicht auf den starken Schutz Gottes, u. daher Furchtlosigkeit, auch für den Fall der drohendsten Bedrängnisse, u. die Hoffnung auch über seine jetzigen Feinde zu triumphiren u. Gott Dankopfer darbringen zu können, aus; dann flehentliche Bitte um Schutz gegen die Wuth u. Hinterlist seiner Feinde; u. schliest mit der Ermunterung zum Vertrauen auf Jhvh, als der einzigen Quelle des Heils u. des getrosten Muths

hienieden. Also zwei Theile: 1) Zuversicht V. 1—6; 2) Bitte V. 7—12; nebst d. Schluss V. 13. 14. Der Zweck des Ps. scheint in dem zweiten Theil, der Bitte um Hülfe, zu liegen, weil der Ton der Bitte — die an sich auch als Bitte um Fortsetzung des Schutzes sich an den ersten anschliessen könnte — eine hülfsbedürftige Lage verräth, u. der erste Theil nur zur Einleitung zu dienen. Der Gang ist ähnlich dem des 9. Ps. u. a. (s. dort), u. also kein Grund den Ps. mit Olsh. u. Baur in zwei verschiedene Pss. zu trennen, [oder mit Ew. V. 7—12 als ein eingeschaltetes Fragment zu betrachten]. In Inhalt u. Ausdruck zeigt sich manche Ähnlichkeit mit Ps. 3 (JHM. Stier). Poetisch ausgeführt in P. Gerhardts Lied: „Gott ist mein Licht, der Herr mein Heil".

Die Vermuthungen der Ausll. über die besondere Lage in dem Leben Davids woraus der Ps. hervorgegangen sei, drehen sich hier um eine lächerliche Controverse in Betreff der Worte V. 10 „Vater u. Mutter haben mich verlassen", die man als Klage nimmt, u. deren Collision mit 1. Sam. 22, 3 ff. (wesshalb van Til u. Gürtler theol. prophet. ihn sogar mit Bez. auf Matth. 10, 37. 19, 29 auf die Religionsbedrückung unter Antiochus Epiphanes u. d. Römern, u. d. Antichrist beziehen!): aber wie grundlos wird sich dort ergeben. Auch Hgstb. erklärt, in Ermangelung aller individuellen Beziehungen, diese Versuche für vergeblich, u. schiebt daher in gewohnter Weise die abstracte Person des Gerechten, aus welcher geredet werde, unter; bestätigt aber die Davidische Abfassung mit angebl. innern Gründen, nämlich der „Hütte" u. dem „Zelt" V. 5 u. dem „Krieg" u. „Lager" V. 3, die auf einen Kriegsmann hinweisen sollen. Allein das Letztere ist augenscheinl. ein ganz unberechtigter Schluss; u. wie wenig aus dem „Zelt" geschlossen werden kann, beweist schon die parallele „Hütte", die im eigentl. Sinn gar nicht anwendbar, vgl. zu 15, 1 u. zu V. 5. Nicht besser wenn Olsh. in V. 1—6, mit gänzlicher Verkennung des Sinns, eine gezwungene Entbehrung des Tempels u. dadurch gesteigerte Werthschätzung desselben findet (wie schon de W.), u. daraus auf die Zeiten des zweiten Tempels u. des Antiochus Epiphanes schliest!

V. 1—3 drückt die Furchtlosigkeit u. Sicherheit aus die das Bewustsein unter Gottes Schutz zu stehn dem Gläubigen einflösst, weil vor seiner Allmacht alle Macht u. Gefar auf Erden wie nichts ist, u. im Blick auf sie all ihr Furchtbares verliert. In der That hat sich auch das Vertrauen auf diesen Schutz u. Beistand von jeher als die Quelle alles wahren Heldenmuths erwiesen, u. die grösten Helden die die Geschichte kennt sind grade solche gewesen die, von der Gebrechlichkeit aller menschlichen Macht durchdrungen, am entschiedensten ihre Stärke in

Gott suchten, u. dadurch unüberwindlich wurden. Das ist auch die Lehre aller Propheten — vgl. z. B. Jes. 7, 30 (bes. V. 15). 32, 17 —, u. der kräftigste Ausdruck dieses Muths u. gleichsam Commentar unserer Stelle Ps. 91. Calv. u. Rud. erinnern an das Paulinische „ist Gott für uns, wer will wider uns sein?“ (Röm. 8, 31), das zwar zunächst auf den höhern Frieden der Rechtfertigung geht, aber auch hier seine Anwendung findet, u. in der 1. Strophe der Gerhardt'schen Nachbildung („ist Gott für mich, so trete gleich Alles wider mich . . . hab' ich das Haupt zum Freunde u. bin geliebt bei Gott, was kann mir thun der Feinde u. Widersacher Rott'?“) an unsre Stelle anklingt; wie denn die Gerhardt'schen Lieder überh. in dem energischen u. lieblichen Ausdruck dieses Gefühls classisch sind.

1. *Jhvh ist mein Licht, m. Heil . . die Schutzwehr meines Lebens*] eine Häufung von Ausdrücken die der Dichter, wie Calv. bemerkt, wie einen dreifachen Schild den auf ihn eindringenden Schrecknissen entgegenhält, u. womit er alle Sorgen mit denen er (wie auch aus dem 2. Theil erhellt) zu kämpfen hatte, besiegt, u. sich gleichsam auf einen Felsen (V. 5) stellt, von wo herab er alle Gefaren verachtet (vgl. zu 7, 2. 11, 1); eine Zuversicht die aber dem Fleisch schwer fällt, u. nicht ohne Kampf zu erringen ist. — *Licht*] ist hier das von Gott ausgehende, gleichs. ein Stral seines leuchtenden Antlitzes (4, 7), das, wie das Licht der Sonne die Quelle alles Lebens u. Gedeihens in der Natur, so die Quelle alles Lebens u. Wohlseins in dem menschl. Herzen ist, vgl. 36, 10 „du bist die Quelle des Lebens, u. in deinem Licht schauen wir das Licht“; daher gangb. Bild des Lebens, des Glücks, der Freude, u. alles Guten, neg. der Rettung, Freiheit, Hülfe u. s. w., im Ggsatz mit Finsterniss als Bild des Todes, des Unglücks, der Gefar, Gefangenschaft, Trauer u. s. w. vgl. 43, 3. 84, 12 (Sonne). 97, 11. 112, 4. Spr. 4, 18f. Hiob 11, 17. 18, 18. 30, 26. Jes. 5, 30. 9, 1. 58, 8. 10. Mich. 7, 8 u. v. a.; vgl. auch *Morgen* u. *Morgenröthe* (s. zu 5, 4; jedoch zu unterscheiden von Licht = Leuchte, als Bild des Bestandes eines Geschlechts, wovon zu 18, 29). Ähnl. φῶς Hom. Il. 3, 6 u. a. = *νικη, σωτηρια*, u. *ἐπικουρια* dazu, nach Eustath. bei Cler. — Die Erläuterung des Bildes ist in den beiden folgenden *mein Heil und Schutzwehr m. L.*] gegeben (Calv.).

מָעוֹז [28]) *Veste, Bollwerk,* Schutzwehr = עֹז, gangbares Bild von Gott u. s. Schutz (s. zu 18, 3. 21, 2).

2. Ein Beleg des göttl. Schutzes aus der Erfahrung, der Niederlage der ihn angreifenden Feinde. Gew. als allg. Satz gefasst: dass es aber ein Erfahrungssatz u. in die Vergangenheit zu setzen ist, beweist der Nachsatz mit Perfecten הֵמָּה כָּשְׁלוּ וְנָפָלוּ grade wie 20, 9 הֵמָּה כָרְעוּ וְנָפָלוּ, u. noch mehr der Gegensatz mit der Folgerung daraus V. 3 mit Futuren. So richtig schon Al. Syr. Kimchi Calv. Rud. JHM. (altern.) Ven. Munt. u. neuerd. Olsh. Übrigens beginnt der Nachsatz nach den Accenten schon mit צָרַי u. s. w., nicht erst (wie gew.) mit הֵמָּה, welches das Subj. nur nachdr. hervorhebt, näml. im Gegensatz mit dem Dichter, wie 20, 9. — קרב *nahen*] hier mit עַל im feindlichen Sinn = angreifen, wie mit אֶל, לְ Deut. 20, 2. 3. 10. Richt. 20, 24; wovon קְרָב poet. *Treffen,* Krieg 55, 19. 22. 68, 31. — *Fleisch essen*] bildl. (von wilden Thieren entlehnt) = mishandeln, aufreiben, zu Grunde richten, vgl. Hiob 19, 22 „sich von m. Fleisch sättigen"; bes. in d. Phrase „ein Volk fressen" von Volksbedrückung, s. zu 14, 4. Im Griech. ähnl. ὠμον ἐσθιειν, βιβρωσκειν Hom. Il. 4, 35 u. bei Xenoph., s. Cler. — אוֹיְבַי לִי] Häufung des Possess., wie מִפַּלְטֵי לִי 144, 2 (aus 2. Sam. 22, 2); aber hier ohne ersichtl. Nachdruck, u. vielleicht durch Stellen wie 25, 2. 30, 2. 71, 10 (wo לִי vom Verb. regiert ist) veranlast. [Nach Hitz. u. Del. nimmt לִי das עלי wieder auf; vgl. Klgl. 3, 60f.] — כשל ונפל] häufig poet. verbunden (wie כרע ונפל, s. zu 20, 9. 17, 13), Jes. 31, 3. Jer. 50, 32. 46, 6 u. a.

3. Muth u. Vertrauen das er daraus für alle ferneren, auch die drohendsten Fälle dieser Art fasst (in Futt.); u. mit Beibehaltung des kriegerischen Bildes: denn obgleich es auch im eigentl. Sinn Anwendung leiden könnte (z. B. bei David u. einem König überh.), so ist es doch jedenf. von allgemeinerer

---

[28]) Im st. abs. fast durchgängig uncorrect mit י geschrieben st. מָעֹז (vgl. מְעֻזִּי u. dgl.), wie auch zuweilen עִיר st. עֹז; dah. von JDMich. suppl. von עוז *flüchten* Arab. عَاذَ abgeleitet u. als *Zuflucht* gefast = Arab. مَعَاذٌ, was allerdings Jes. 30, 2 gut passt, aber in den meisten übrigen Stellen ganz unpassend sein würde (Ros.).

Anwendung u. Tragweite. Der Schluss u. das Bild grade wie 3, 7. — *Aufstehn wider* (קוּם עַל)] eig. von Feinden (3, 2), hier bildl. v. abstr. Krieg, Kampf, wie Hos. 10, 14 Lärm, Nah. 1, 9 Noth u. dgl. — בְּזֹאת] (neutr.) *bei dem* d. i. trotz dem, wie Lev. 26, 27, u. wie לָכֵן Jer. 5, 2; deutlicher בְּכָל זֹאת 78, 32. Hiob 1, 22. Jes. 5, 25. 9, 11ff. vgl. בְּ Num. 14, 11. Deut. 1, 32 (Cocc. Ges. Lex. C, 3 Stier). — בֹּטֵחַ] abs. *vertrauensvoll, getrost, sicher* (vgl. בֹּטֵחַ accus. abs. wie Richt. 18, 7. 10. 27. Spr. 11, 15. [Unrichtig Hitz.: „darauf thu' ich vertrauen".]

V. 4—6. Der Ausdruck der Getrostheit unter Gottes Schutz führt nun zu dem Wunsch Lebenslang an einem Ort zu sein der das Ideal der Sicherheit ist, u. den er poet. ausmalt; näml. im gastlichen Hause Gottes, wo er in der Nähe Gottes, u. im Genuss seiner vollen Güte, vor allem Unglück geborgen u. allen irdischen Anfechtungen entrückt leben, u. Gott für seinen Triumph Dankopfer bringen würde. Es mischt sich hier wieder, wie öfters, das Bild eines gastlichen Zelts mit dem gewöhnl. Begriff des Gotteshauses oder Tempels (s. zu 5, 8. 15, 1. 23, 6). Der Mangel an Unterscheidung beider Elemente, u. die Verkennung des erstern im 4. Vers, hat die meisten Ausll. (auch de W.) den richtigen Sinn u. Zusammenhang der Stelle verfehlen lassen (s. zu V. 4), den nur Hgstb. in der Hauptsache getroffen hat.

4. אַחַת] *eins*, neutr. (wie das folg. אוֹתָהּ) s. v. a. dieses Einzige, was er allen andern Gütern vorzieht, wie 2. Sam. 3, 13 „nur eins (דָּבָר אֶחָד) erbitte ich mir", u. Luc. 10, 42 „eins ist Noth". Eig. wol zu ergänzen שְׁאֵלָה, wie 1. Kön. 2, 20 „diese eine kleine Bitte". — שָׁאַלְתִּי] ist eigentl. Perfect. *ich habe es gebeten*, im Gegensatz mit dem Imperf. אֲבַקֵּשׁ] welches das fortdauernde Trachten darnach, also das Verharren in der Bitte oder dem Wunsch ausdrückt, wie richtig Al. Luth. (früher) Calv. Rud. S. Schm. Ven. Münt. Stier Hengstb. Olsh. — *Das Wohnen im Hause Jhvhs alle Tage meines Lebens*] ganz wie 23, 6, u. in demselben Sinn wie dort u. 15, 1: gastliche Aufnahme bei Gott finden, sein Gastfreund u. Hausgenosse sein (= גּוּר יהוה 5, 5); u. zwar, wie aus dem folg. V. erhellt, mit d. Begriff des Schutzes, den das Gastrecht in sich schliesst.

Dies muss demnach in dem folg. לַחֲזוֹת בְּנֹעַם־יְהוָה u. s. w.] liegen, welches die Ausll. unrichtig von dem Anschauen der Pracht des Heiligthums u. seines Gottesdienstes (Luth. „schöne Gottesdienste", Ros. de W.), oder von der Betrachtung himml. u. geistlicher Dinge (Kimchi AE. Rud., ähnl. Calv. Anschauen des himmlischen Urbilds des Heiligth. Ex. 25 u. geistlicher Dinge), oder von beiden (Gei.) verstehn; u. in diesem Wunsch z. Th. die Sehnsucht Dav.'s nach dem Heiligth. in der Ferne u. Verbannung, wie Ps. 42, finden (Calv.), oder gar die spätere Überschätzung des Cultus (de W. Olsh.)! נֹעַם ist nicht bloss Anmuth, Schönheit, Lieblichkeit, sond. auch Freundlichkeit (Freundschaft), Huld, Gnade (χαρις St.) = טוּב יהוה V. 13. 31, 20; wie 90, 17 („die Freundlichkeit Jhvhs unsres Gottes sei über uns") Spr. 15, 26. 16, 24 (freundl. Worte); vgl. נָעִים gütig, freundlich 135, 3. 147, 1 (= parall. טוֹב v. Jhvh), Freund 2. Sam. 1, 23. 23, 1 = *suavis*. Hier ist es die Freundlichkeit oder Güte des Hausherrn gegen s. Angehörigen u. Gäste im allgem., die sich nach d. Folg. insbes. in Beschützung derselben erweist; u. *sie anschauen* s. v. a. erfahren, schmecken (s. zu 4, 7), u. sich daran ergötzen, weiden, wie die Constr. mit בְּ überh. mit sich bringt. — Das hinzugefügte וּלְבַקֵּר בְּהֵיכָלוֹ] *zu betrachten seinen Palast* muss bei dem genauen Parallelismus der Construction auch einen entsprechenden Sinn haben. בָּקַר = פָּקַד nach etwas genauer hinsehen um es von anderm zu unterscheiden, untersuchen, betrachten, bedenken; dah. mit בְּ, wie die Wörter des Sehens überhaupt u. in dems. Sinn, sich daran ergötzen, wie d. parall. חָזָה בְּ. הֵיכָל nicht im spec. Sinn Tempel, sondern allg. Wort v. Gottes Wohnung, als Palast des Landeskönigs (s. zu 5, 8); hier „den Palast betrachten" nach dem Parall. s. v. a. seine Annehmlichkeiten, s. Hülfe durch Erfahrung kennen lernen, schmecken. Es fügt gewissermassen zu der Güte Jhvhs noch den Begriff des Orts hinzu wo sie sich erweist. Dass בקר nur hier mit בְּ vorkommt, kann, da die Constr. in der Analogie liegt, nur zufällig sein, u. berechtigt nicht mit Hgstb. u. Del. (nach Ven. Münt.) das vorherg. Object (נעם י) als Accus. zu ergänzen, u. בְּ als Ortsbezeichnung zu fassen: *und zu sinnen darüber in s. Heiligth.*, wodurch Parall. u. Rhythmus zerstört wird.

V. 5 gibt mit *denn* den Grund des vorherg. Wunsches, u. den Zweck u. die Frucht des Wohnens im Hause Gottes an: Zuflucht, Schutz zu finden vor den Bedrängnissen draussen. Hier erkennen nun auch die Ausll. die den vorherg. Vers vom Heiligth. im eigentl. Sinn verstanden haben, den bildl. Sinn der „Hütte", u. des „Zelts" an: als Bilder des Schutzes; u. zwar entw. entlehnt von einem Hirten der s. Schafe vor d. Hitze in seiner Hütte birgt (Gei. de W.), oder vom Asyl im Allerheiligsten (Geier Ros.), oder von einem Gastfreund (de W. vgl. Rud. „in clientelam recipiet"). Allein dadurch wird d. Zusammenhang mit d. vor. V. zerrissen, den Calv. ungenügend so herstellt: „auch ausserhalb des Heiligthums, u. wo ich auch sei, wird mich Gott beschützen", mit Anspielung auf den Tempel als Symbol der Gegenwart Gottes. — *In einer Hütte*] s. krit. Note. — *Schirm des Zelts*] sofern es ein Obdach, Decke bildet u. birgt, wie in dems. Parall. mit סֻכָּה 18, 12. 31, 21 vgl. 61, 5. Jes. 4, 6. Dass dieses auch auf den Tempel angewandt werden konnte, s. zu 5, 8. 15, 1. — *Auf einen Felsen erhöhen*] nicht mit dem vorherg. zusammenhängendes Bild, aber als sehr gangb. (s. zu 18, 3. 20, 2) hinzugefügt.

6. *Und nun*] gew. Anwendung, Schluss = itaque, jam igitur: hier aber nicht blosse Folgerung = demzufolge (de W. u. altern. Hgstb.), sondern Anwendung der allgem. Hoffnung auf die gegenwärtige Lage = auch jetzt (Gei. Münt.); u. zwar steigert sich die Hoffnung zu der des Siegs über die Feinde (Ros. St.). — *Haupt erhöhen* oder *erheben* (s. zu 3, 4) *über die Feinde*] vom Sieger, im Kal wie 13, 3. Hiph. 110, 7 vgl. 18, 49; wie נשׂא ראשׁ 83, 3. Richt. 8, 28. Das Bild hier entsprechend dem Schluss des vor. V. — Der zweite Halbvers

V. 5. בְּסֻכֹּה nach dem Keri בְּסֻכּוֹ, wie 10, 9. 76, 3. Jer. 25, 38. Klgl. 2, 6 — wahrsch. wegen des Parall. אָהֳלוֹ — als Masc. סֹךְ mit Suff. gefasst, u. so alle Ausll. Allein das Kethîbh ist unstreitig בְּסֻכָּה, u. dies die richtige LA., die durch die entscheidende Parallelstelle 31, 21 תַּצְפִּנֵם בְּסֵתֶר (תַּסְתִּירֵם בְּסֹתֶר), auch mit demselben Parall. wie hier (בְּסֻכָּה), bestätigt wird. Es ist nicht Gottes Wohnung, wie das folgende Zelt, sondern eine Hütte, Laubé in abstr., als Bild des Schutzes vor der Hitze u. der Unbill des Wetters überh. (vgl. Jes. 4, 6) — wie in einer Hütte, wie nachher der Felsen.

(der mit ואזבחה beginnen sollte) zeigt in einer Reihe von Optativen, mit ו vor dem ersten (וְאָזְבְּחָה, אָשִׁירָה u. אֲזַמְּרָה) nicht den Entschluss (Fut.) was er thun will, wie gew., sondern den Zweck, oder vielmehr die Folge des gehofften oder erbetenen Siegs über die Feinde an: *auf dass ich opfern möge* u. s. w., wie 7, 18. 9, 2f. 26, 6 (s. das.). — זִבְחֵי תְרוּעָה] nicht Opfer des *Posaunenschalls*, d. i. mit Posaunensch. verbunden (de W. Ges.), mit Bez. auf d. Gesetz Num. 10, 10 (welches sich nur auf das öffentl. Dankopfer bei feierl. Gelegenheiten bezieht), sondern *Jubelopfer* (תְּרוּעָה gangbar Jubel, in der Form v. Geschrei, Ton u. Gesang, wie 33, 3. 47, 6. 89, 16. 150, 5. 1. Sam. 4, 5. 2. Sam. 6, 15. Ezr. 3, 11ff. Hiob 8, 21), d. i. mit Jubel u. Lobgesängen dargebrachte Opfer (vgl. das folgende *singen* u. *spielen*); also Dankopfer = זבחי תודה, wie schon eine alte Griech. Übers. (*θυσ. αἰνεσεως*) Syr. Ki. Luth. („Lobopfer" = זבח תודה 50, 14. 23) Calv. Gei. JHM. u. a.[29]); u. zw. in bildl. Sinn. —

V. 7ff. Neuer Ansatz, worin der Ton begeisterter Zuversicht, womit er kühn sich über alle drohende Gefar erhoben, u. schon den Triumph über s. Feinde zum voraus gefeiert hatte, sich plötzlich — wie durch einen nähern Blick auf die Wirklichkeit von seiner Höhe herabgezogen u. zum Bewustsein seiner Lage gebracht — zu dem der flehentlichen u. dringenden (nicht grade „kläglichen" wie sie Hengstb. nennt) Bitte um Rettung von der Wuth seiner Feinde umstimmt; schliesslich aber wieder sich zum Vertrauen ermuntert. Zuerst V. 7—10 als Einleitung u. Begründung die allg. „Bitte um Gehör" (V. 7), u. Motive ihn nicht abzuweisen u. zu verlassen (V. 8—10); dann V. 11. 12 die Bitte selbst.

7. קוֹלִי אֶקְרָא] s. zu 3, 5. Hier ist אקרא ein Relativsatz (nicht gegen die Accente, wie de W. meint, sondern grade den Accenten gemäss) *m. Stimme (womit) ich rufe*, wie Al. (*φωνῆς ἧς ἐκεκραξα*) Calv. JHM.; weniger richtig *wenn ich rufe*, wie Syr. Luth. G. Ros. Hgstb. Dass קולי das laute Rufen be-

---

[29]) Das Wort זֶבַח u. זבח ist den Dankopfern eigenthümlich (s. meine comm. de primitiva festorum Hebr. ratione Pars II, 20 Anm. 40).

zeichne, wie Hgstb. behauptet, ist unbegründet; u. falsch übersetzt de W. gradezu „flehend ruf' ich".

8. So viel ist klar, u. von fast allen Ausll. verstanden, dass *suchet mein Antlitz* ein Wort Gottes ist, u. *dein Antlitz will ich suchen, Jhvh* die Antwort des Menschen darauf (auch mit der einer Antwort eignen Wortstellung, die das letzte Wort des Vordersatzes wie einen Nachhall aufnimmt u. voranstellt, vgl. 121, 1. 2, u. bei Grüssen „behüt' dich Gott" — „Gott behüte dich"); der Sinn also: ich will thun wie du mir zu thun geboten (erlaubt) hast. Das *Antlitz suchen* heisst im allg. Zutritt zu ihm suchen, hier bittend, Hülfe suchend angehn (s. zu 24, 6). Die Aufforderung „suchet mein Antlitz" ist also nicht ein eigentl. Gebot, das man mit ausdr. Worten im Mos. Gesetz zu suchen hätte, wie DE W., der es vom Tempelbesuch versteht, u. das betr. Gesetz in Ex. 23, 17 vermuthet (vom jährl. dreimaligen Besuch des Heiligth. bei den Festen, wo aber „vor Gottes Angesicht erscheinen" steht): sondern da der Zutritt zu Gott ein Vorrecht, eine Gnadenerweisung ist, vielmehr eine Einladung oder Erlaubniss, Vollmacht, ohne die man dem Höhern nicht nahen darf (CALV.: „nostrum non est temere irrumpere ad Deum nisi prior ipse nos invitet"), die aber die Verheissung in sich schliest das Gesuchte auch zu finden, näml. einen gnädigen Blick des göttl. Antlitzes, d. i. Gnade, Hülfe, Trost u. s. w. Solche Einladung u. Verheissung findet sich z. B. Deut. 4, 29; dem Sinne nach Zach. 13, 9 u. für unsern Fall noch zutreffender Ps. 50, 15 vgl. Matth. 7, 7ff.: ist aber eig. ein allg. Grundsatz aller Religion, u. der Inhalt aller Propheten. Der Dichter beruft sich also hiermit auf seinen Rechtstitel zur Anrufung Gottes, der in den Verheissungen des Worts Gottes liegt, u. die Erwartung begründet nicht abgewiesen zu werden (vgl. folg. V.), sondern Erhörung zu finden; u. da er dabei auf das seiner jetzigen Anrufung zu Grunde liegende u. vorangehende Motiv zurückgeht, so steht das Verb. אמר im Perf. Dieser klare Sinn ist aber sonderbar ausgedrückt: „zu dir sprach mein Herz: suchet mein Antlitz" u. s. w. Die Ausll. künsteln dah. mannigfach an לְךָ: es sei entw. s. v. a. von dir, deinetwegen, wie Gen. 20, 13 u. öft. (AE. nach R. Moseh. Vat. de W. u. a), [wobei Hitz. gar erklärt „such' ihn mein Antlitz", פני als Voc.

u. d. Obj. „ihn“ ergänzt, mit künstlicher Verdrehung der einfachen Correspondenz d. Aufforderung u. d. Antwort]; oder statt deiner = in deinem Namen (Isaki Vat. Cocc., u. in dems. Sinn Cler.: a te impulsus) u. dgl.; u. *mein Herz spricht von dir* = denkt, erinnert sich in Betreff deiner, näml. des Befehls „suchet m. A.“: allein das wäre ein geschraubter Ausdruck des Gedankens. Die Worte *zu dir sprach mein Herz* gehören vielm. am natürlichsten zu der Antwort die das Herz auf die göttliche Einladung gab, wie sie im 2. Gl. enthalten ist (Ven. dehnt auch sie noch auf den folg. V. aus). Wie kommen sie nun vor die göttliche Einladung? Das kann nur so geschehn sein, dass die Antwort die Worte der Einladung mit aufnimmt u. voranschickt; also statt vollständig in zwei Sätzen zu sagen: „du hast geboten: ‚suchet mein Antlitz‘: ‚dein Antlitz Jhvh suche ich‘, sprach zu dir (antwortete) mein Herz“, heisst es hier in einem zusammengesetzten Satz: „zu dir sprach m. Herz: (weil du geboten hast, oder auf dein Wort) ‚suchet mein A.‘, „dein Antlitz, Jhvh, suche ich“, d. i. deiner Einladung gemäss beschloss ich dein A. zu suchen (wobei jedoch die Wortstellung wie bei der selbständ. Antwort beibehalten ist). Wie nämlich nach bekannter Attraction häufig zwei Sätze durch eine gemeinsame Conjunction u. dgl. verbunden werden, die logisch eigentl. nur zum letztern gehört (vgl. nachher V. 10), so ist hier noch kühner ein ganzer Satz der zum letzten von zwei Sätzen gehört beiden vorangestellt worden; indem der erste durch Weglassung der Angabe des Redenden (כִּי אָמְרָה oder כְּדִבְרֵךְ) dem zweiten assimilirt u. scheinbar ein Stück der Antwort wurde. Die Construction des ersten Satzes würde sich auch im Deutschen ausdrücken lassen durch: dir spricht mein Herz nach „suchet m. A.“; ähnl. Luth.: „m. Herz hält dir vor dein Wort“ u. s. w. (was auch Hengstb. braucht), u. Gei.: dicti tui te commonefacit (dem JHMich. Ros. folgen); nur passt das nicht für den zweiten Satz, auf den jenes לְךָ אמר geht. Unter den Ausll. hat den Geist der Stelle am besten Calv. gefast, der das *von dir* der meisten Ausll. verwirft, u. ein Gespräch der Seele mit Gott darin erkennt, ein Echo der göttl. Verheissung („velut Deo succinens . . vox Dei in animis nostris ut echo resonans ut ex mutuo concentu emergat invocationis fiducia“; so auch Ven.).

[Ganz ähnlich führt Hiob in 42, 3. 4 die vernommenen Gottesworte vor seiner Antwort darauf noch einmal an.]

9. *Verbirg nicht dein Antlitz*] (s. zu 22, 25. 13, 3), näml. welches er nach V. 8 sucht (Kimchi): also hier Symbol der ungnädigen Aufnahme des Suchenden. Diese Bitte, wie die folg. gleichbedeutende ihn nicht abzuweisen, hängt mit dem vor. Vers als Schlussfolge zusammen: da er kraft göttl. Verheissung s. Antlitz sucht, so darf er hoffen nicht ungnädig empfangen u. zurückgewiesen zu werden (Rud. Gei. JHM.). — הטה] eig. *verstossen,* verdrängen vom rechten Weg u. vom Recht Hiob 24, 4. Jes. 10, 2. 29, 21; hier vom Anschauen des göttl. Angesichts (den Zutritt Suchenden), u. somit vom Gehör u. der Erhörung, also s. v. a. abweisen (das Gegentheil von נשׂא פנים ihn annehmen), submovere (Calv.); so dass nicht zu begreifen wie Hgstb. diese Bedeut. verwerfen kann. — Im 2. Gl. wird ein zweiter Beweggrund für die Bitte ihn nicht zu verstossen u. zu verlassen hinzugefügt: *meine Hülfe bist du gewesen*] (Perf.), näml. bisher (Kimchi) oder stets (St. Hgstb.): also die bisher. Erfahrung der Hülfe Gottes, die so häufig den Grund der Hoffnung u. des Vertrauens der Flehenden in d. Pss. bildet; u. worauf auch das schliessende Beiwort des angerufenen *Gott meines Heils* sich bezieht.

10. *Vater und Mutter*] sprüchwörtl. Beispiel u. Typus der nächsten Angehörigen, s. zu 22, 8. Die Klage von den nächsten Verwandten u. Freunden verlassen, oder vergessen, verläugnet, oder gar geschmäht zu sein u. dgl. ist häufig in d. Pss. u. sonst: 31, 12. 38, 12. 44, 14. 55, 13ff. 69, 9. 88, 9. 19. Hiob 19, 13—15. Hier aber ist es offenbar keine Klage dass ihn Vater u. Mutter wirklich verlassen hätten (womit alle daraus gezogenen Folgerungen dahin fallen), sondern, wie aus dem Gegensatz erhellt, u. schon Calv. eingesehen hat, ein hypothetischer Vordersatz zum zweiten Gliede: wenn auch Vater u. M. mich verlassen haben: Jhvh wird mich aufnehmen; u. dient zur Veranschaulichung der Grösse der Gnade u. Liebe Gottes durch ihre Vergleichung mit der höchsten menschlichen Liebe, der Elternliebe, die sie übertrifft, grade wie in der schon von Calv. angef. Stelle Jes. 49, 15 u. in gleicher Constr. wie hier 63, 16: „denn Abraham hat uns nicht gekannt, u. Israel erkannte uns

nicht: du Jhvh bist unser Vater, unser Erlöser" u. s. w. So auch Stier Thol. Darum ist aber כִּי nicht etwa Zeitpartikel *wann* (wie Calv. Gei. Ros.), sondern, wie gew., Causalpart. *denn*, die nicht auf den ersten, sondern auf den zweiten Satz geht: indem beide Sätze nach bekannter Hebr. Weise coordinirt st. subordinirt sind (Parataxis st. Syntaxis), ohne die Beziehung auf einander auszudrücken (s. zu 28, 1). Der Vers begründet demnach die vorherg. Bitte u. Erwartung [?] dass ihn Gott nicht verlassen werde, durch die alle Elternliebe übersteigende Güte Gottes, die den aufnimmt den selbst Vater u. Mutter verlassen haben; oder er fügt zu dem negativen „nicht verstossen" u. s. w. das positive „er wird mich aufnehmen" hinzu. [Eine natürlichere Begründung der Bitte „verlass mich nicht" ist aber doch das über ein wirkl. Erlebniss klagende: Vater u. Mutter haben mich verlassen; an den gegensätzl. angeschlossenen Glaubenstrost knüpfen sich dann neue Bitten an. So auch Hitz. u. Del.] אסף] ist ganz das hieher passende Wort: eig. *einziehen, einthun, hereinnehmen* das was draussen ist, z. B. die Früchte des Feldes in die Scheune, den Ausgestossenen in die Gemeinschaft, den Verlassenen, Flüchtigen, Irrenden, Reisenden u. dgl. in das Haus, die Zufluchtsstätte u. s. w., wie Gen. 6, 21. Deut. 22, 2. Jos. 20, 4. Ex. 23, 10. Num. 12, 14. Richt. 19, 15. 1. Sam. 14, 52 u. a.

V. 11. 12. Nun die eigentliche Bitte: erst positiv, ihn auf ebenem Weg zu führen; dann negativ, ihn nicht seinen Feinden preiszugeben.

11. *Den Weg Gottes zeigen*] steht hier nicht, wie 25, 8. 12. 86, 11, im sittlichen Sinn (wie die meisten Ausll.), sondern nach dem Zshang im physischen = parall. *auf ebenem Weg führen*, Bild der Sicherheit u. des glücklichen Fortgangs, wie *Ebene* 26, 12. So richtig schon Calv. Rud. Münt. Hgstb. — לְמַעַן שׁוֹרְרָי] s. zu 5, 9.

12. נֶפֶשׁ] hier Begierde, Mordgier, Wuth (s. zu 17, 9); *hingeben in die W.*] wie 41, 3. 74, 19 (wo לְנֶפֶשׁ חַיַּת תּ zu lesen statt לחית נפש) Hez. 16, 27, nach Anal. von נתן בְּיָד (de W.). — *Zeugen der Lüge*] = falsche Zeugen, wie Spr. 6, 19. 12, 17. 19, 5. 9; wofür 35, 11. Ex. 23, 1 עֵד חָמָס *Zeugen des Unrechts* (s. nachher); mit *aufstehn* auch 35, 11. Es ist

aber hier wol so wenig als 35, 11 im eigentl. Sinn an falsche Anklagen vor Gericht zu denken, sondern diese stehn typisch für Verläumder u. Hinterlistige überh., wie die Feinde der Frommen gewöhnl. geschildert werden, z. B. 5, 10. 12, 3 (de W.); vgl. den typischen Gebrauch von *Blut*, *Blutthat* u. dgl. (s. zu 9, 13). — וְיָפֵחַ חָמָס] gew. *der Gewaltthat schnaubende* oder *athmende* (spirans Gei., was Hgstb. mit Unrecht für allein richtig ausgibt), vgl. Ap.-G. 9, 1 *ἐμπνέων ἀπειλῆς κ. φόνου*, im Gegensatz zu der durch שֶׁקֶר bezeichneten Hinterlist; so dass Hgstb. hier beide Hauptclassen von Feinden bezeichnet findet: die mit Hinterlist verfahren, u. die offene Gewalt brauchen (der Sing. in יפח collectiv oder distrib. neben dem Plur., wie oft). Allein חָמָס (wie das Verb. חמס) bedeutet nur überh. Unrecht, Rechtsverletzung, Beschädigung, wie 25, 19 שִׂנְאַת ח׳ ungerechter Hass חֲמָסִי Gen. 16, 5 von d. Unrecht das Sarah von ihrer Magd erlitten zu haben glaubt (vgl. Verb. חמס Unrecht, Schaden thun Spr. 8, 36 seiner Seele, Hiob 21, 27 der Ehre, 15, 33 fraudare, um s. Recht bringen; s. meine quaestiones in Job. zu d. St.); daher auch Lüge, Falschheit in עֲדֵי־ח׳ 35, 11 = עֵ׳ שֶׁקֶר hier (sofern sie ein Frevel an dem Nächsten ist, u. Lüge u. Unrecht ebenso Wechselbegriffe sind wie *Wahrheit* u. *Recht*, s. zu 1, 1 Anm. 2). Dass auch hier diese Bedeutung stattfindet, also nicht Gegensatz, sondern Parallelismus zu den falschen Zeugen, bestätigt die Analogie der öftern Zusammenstellung des עֵד־שֶׁקֶר mit יָפִיחַ כְּזָבִים in den Sprüchen 6, 19. 14, 5. 19, 5. 9, wie hier mit וְיָפֵחַ חָמָס. Daraus ergibt sich auch die streitige Bedeut. u. gramm. Form des וְיָפֵחַ. Jenes יָפִיחַ in den Sprüchen ist zwar eig. Imperf. Hiphil von פוח *hauchen*, *blasen* (s. zu 12, 6); daher *efflare*, von Worten = *proloqui*, *aussprechen*, zunächst u. gewöhnl. im üblen Sinn, wie *effutire*, von Lügen (als dem nichtigen, was gleichsam von selbst u. unbedacht, temere, wie Hauch u. Geifer, aus dem Munde fliest) Spr. 6, 19. 14, 5. 25. 19, 5. 9; doch auch allgem. 12, 17 (יָפִיחַ אֱמוּנָה) im Ggsatz mit עֵד שְׁקָרִים, wie 14, 5. 25 עֵד אֱמֶת mit יָ׳ כְּזָבִים), sei es durch misbräuchl. Übertragung (Zeugma) aus dem Parall., oder besser aus der Urbedeut. des Worts, sofern ja alles Sprechen nur ein Hauchen, u. Modification des Hauchs ist. Aber grammatisch ist es, wie schon CBMichaelis zu Spr. 6, 19 erkannt

hat, durchgängig als Nomen gebraucht (unter die Classe der aus Imperff. gebildeten Nomina bes. Eigennamen gehörig, wie z. B. יָרִיב, s. Ges. Lehrg. §. 120, 38. Ew. Lehrb. §. 162a, u. eig. Relativsätze oder Umschreibungen des Partic. bildend, die im Arab. u. Hebr. poet. u. proph. Sprachgebrauch sehr gangbar, u. später, besonders bei Ps. Jesajah, bis zum Übermass ausgedehnt sind) = Sprecher, stets parall. u. gleichbedeutend mit עֵד = der etwas aussagt; aber in der Constr. mit d. Acc. noch den Ursprung aus dem Verbum verrathend. Davon ist nun יָפֵחַ (wovon hier st. constr. יְפַח) eine kürzere Nebenform (wie aus dem Optat. von יפיח gebildet, grade wie יָרִב neben יָרִיב), die sich nicht nur hier, sondern auch noch Hab. 2, 3 findet (wo sie mit Unrecht für Imperf. Hiph. gilt, dessen Optativform ganz unbegreifl. wäre): יָפֵחַ לַקֵּץ, parall. חָזוֹן לַמּוֹעֵד, von einer Weissagung die auf einen bestimmten Termin der Erfüllung geht, u. davon ein Zeuge oder Herold ist (index, praeco, testis Kimchi u. Cocc. bei Ros.); dah. zur Bezeichnung seiner Wahrheit (die auch durch gleichz. Aufzeichnung beglaubigt ist, wodurch er noch in anderm Sinn ein עֵד d. i. Denkmal wird) mit dem Beisatz לֹא יְכַזֵּב, grade wie Spr. 14, 5 der עֵד אֱמוּנִים (folglich im guten Sinn, wie Spr. 12, 17 יפיח אֱמוּנָה gebraucht). Demnach ist unser יָפֵחַ חָמָס *der Unrecht aussagt*, also = parall. *falscher Zeuge*[30]).

V. 13. 14. Schluss. Ausdruck des Vertrauens die Güte Jhvhs noch in s. Leben zu erfahren, u. Ermunterung zum Beharren darin.

Über die Echtheit von לוּלֵא s. krit. Note. *Wenn ich nicht vertraute*] (Perf. bei לוּ u. לוּלֵא s. zu 23, 4) bildet einen

---

[30]) Die Bedeutung *sprechen* erkennen in יָפֵחַ (nach Anal. von יפיח) schon d. Chald. u. die Rabb. AE. Is. Kimchi, u. sie liegt schon bei Alex. ἔψευσατο ἡ ἀδικία zu Grunde: ebenso die Marb. Bibel (gut „frevelhafte Anbringer") bei Stier, der (wie ich eben erst sehe) in aller Kürze die gründlichste u. beste u. fast durchaus mit der obigen übereinstimmende Erklärung der beiden Wörter gegeben hat, womit auch Delitzsch zu Hab. 2, 3 in der Hauptsache zusammenstimmt.

V. 13. לוּלֵא durch die sogen. ausserordentl. (d. i. kritischen) Puncte (worüber s. de Wette Einl. §. 89 Anm. f) schon von der ältesten Jüdischen Kritik (denn dieser gehören dgl. Puncte wie andre im Text selbst angebrachte Zeichen an, die viel älter sind als die Keris, aber darum nicht

Vordersatz zu dem der Nachsatz fehlt, u. aus dem Sinn zu ergänzen ist (sogenannte Aposiopese). Der Fall ist nicht selten, namentl. bei לוּ u. לוּלֵא, welche dadurch aus hypothetischen Conjunctionen zu Ausrufungen werden, öfters mit folg. כִּי עַתָּה „denn nun“ u. dgl., welches fälschl. für Nachsatz gehalten wird, aber den Grund des zu ergänzenden Satzes angibt, z. B. Gen. 31, 42 „wenn nicht der Gott meines Vaters für mich gewesen wäre! (näml. so wäre ich übel daran): denn nun würdest du mich leer entlassen haben“; ebenso 43, 10. Num. 22, 33 (wo לוּלֵי st. אוּלַי zu lesen). 1. Sam. 25, 34 (mit folg. כִּי אִם). 2. Sam. 2, 27 (mit כִּי אָז). Ebenso לוּ, welches dann in eine Wunschpartikel „wenn doch“ übergeht, ebenfalls mit folg. כִּי עתה, wie Num. 22, 29 („wenn doch ein Schwert in meiner Hand wäre! denn nun würde ich dich erschlagen“). Hiob 6, 2. 3; so auch אִם Spr. 2, 1ff. Hiob 8, 5ff. u. אִם לֹא Jes. 7, 9 (mit folg. כִּי). Ohne Nachschlag לוּ 1. Sam. 14, 30. Gen. 50, 15 (besorgend „wenn nur nicht“ st. פֶּן). Ein Beispiel aus dem N. T. Luc. 19, 42. So auch hier: „wenn ich nicht vertraut hätte zu schauen die Güte Jhvhs!“ Was als Nachsatz zu ergänzen sei, liegt nicht so auf der Hand wie in den anderen Stellen; doch bietet sich kaum etwas andres dar als (wie die Rabb. ergänzen) „so hätten mich m. Feinde überwältigt, zu Grunde gerichtet“, oder „so wäre ich verzweifelt“ (Flam.), oder „so wäre ich vergangen in meinem Elend“, wie Gei. nach 119, 92 ergänzt. Indem er so das Vertrauen auf Gottes Güte als seine einzige Stütze oder Rettung bekennt, bildet der Vers den Übergang zu der folg. Ermunterung dazu (Maur.). Das Perf. הֶאֱמַנְתִּי kann sowol Imperf. Conj. sein *vertraute*, als Plusq. *vertraut hätte*. — רְאוֹת בְּטוּב] *die Güte*

---

begründeter) getilgt, d. i. als entbehrl. aus dem Text geworfen. Auch die alten Übersss. drücken es nicht aus, ausg. Chald. u. LXX (durch ἐαυτῇ = לוֹ, s. Ros.), u. in d. Hdss. 117. 142. 309 K.; 368. 874 de R. fehlt es. In der That ist es lästig, u. ohne dasselbe würde Sinn u. Zusammenhang einfacher u. leichter sein (de W. Stier), so dass man sich versucht fühlt es mit jenen Alten u. mit Ros. u. a. auszulassen. Denn dass es für den Sinn „unumgängl. nothwendig“ sei (Hengstb.), oder „nicht ohne grossen Nachtheil fehlen könne“ (Olsh.), ist jedenf. zu viel behauptet. Aber urkundl. ist es gesichert, u. weder s. Entstehung zu begreifen (Hitz.), wenigstens nicht auf dem Wege wie JDMich. or. bibl. XII, 135 u. Ros. vermutheten, noch hinlängl. innerer Grund es zu verwerfen.

Jhvhs anschauen, wie V. 4 חזה בנעם; dagegen Ex. 33, 19 ist טוב = כבוד יהוה. — *Im Lande der Lebenden*] d. i. in diesem Leben, auf Erden (im Gegensatz mit d. Hölle, als Land der Todten), wie 52, 7. 116, 9. 142, 6. Jes. 38, 11. 53, 8. Hiob 28, 13. Hez. 26, 20. 32, 32; nicht im ewigen Leben (wie Rabb. Cler. Stier): denn um Lebensrettung u. irdisches Glück handelt sich's hier (wie in den meisten der angeff. Stellen), u. darauf beschränkte sich die Hoffnung u. Bitten der Hebraeer damals noch (vgl. Hiob 10, 21 u. a.); nicht weil ihr Glauben zu der Resignation auf das diesseits „viel zu frisch u. kräftig war" (Hgstb.), sondern weil das Reich Gottes im A. T. „von dieser Welt", u. daher auch d. Blick der Gläubigen im allgem. darauf beschränkt war (Ausnahmen s. zu 16, 10).

14. Selbstanrede, worin er sich zum Ausharren im Vertrauen (V. 13) bei ferneren Prüfungen ermuntert (Calv.). Im 2. Gl. ויאמץ לבך] *er stärke dein Herz* (Opt. nicht Fut., wie gew.), holt er diese Stärkung von Gott (Calv. Cler. Ros.). Ebenso 31, 25, nur im Plur., als Wunsch für andere. Das Hiph. caus. der Phrase חזק ואמץ. [Es müste aber יאמץ ausgesprochen werden; d. Wunsch passt wenig zu den Selbstaufforderungen; u. die angeführte gangbare Redensart empfiehlt vielm. die Erkl. „stark beweise sich d. H." Richt. Del. u. ähnl. Ew. u. Hitz.: „Stärke erfasse" = Muth fasse.]

Psalm XXVIII.

Gebet um ein vergeltendes Gericht für ruchlose Frevler, und eigne Verschonung dabei; nebst Fürbitte für das Volk.

1. [Von David.]
Zu dir, Jhvh, will ich rufen,
mein Hort, verstumme nicht vor mir:
damit du nicht schweigest vor mir,
und ich gleich würde mit den in die Grube Hinabgefahrenen.

2. Höre die Stimme meines Flehens, wenn ich schreie zu dir,
wenn ich erhebe meine Hände zu dem Innersten deines Heiligthums.

3. Zieh (raffe) mich nicht dahin mit den Ungerechten und mit den Missethätern,
die Frieden reden mit ihren Genossen,
und Böses ist in ihrem Herzen.
4. Gib ihnen nach ihrem Thun, und nach der Bosheit ihrer Handlungen;
nach dem Werk ihrer Hände gib ihnen,
vergilt ihnen ihr Verdienst (was sie verdient).
5. Denn sie merken nicht auf die Thaten Jhvhs, und auf das Werk seiner Hände,
er wird sie zertrümmern, und nicht wieder aufbauen.

6. Gesegnet sei Jhvh,
weil er gehört hat die Stimme meines Flehens.
7. Jhvh ist mein Schutz und mein Schild,
auf ihn hat vertraut mein Herz, und mir ward geholfen:
so soll denn frohlocken mein Herz,
und aus (mit) meinem Lied will ich ihm lobsingen (Dank darbringen).

8. Jhvh ist Schutz für sein Volk*),
und Schutzwehr des Heils seines Gesalbten ist er.
9. Hilf deinem Volk, und segne dein Eigenthum,
und weide sie, und trage sie bis in Ewigkeit.

Dass der Ps. ein Gebet um Rettung in der Noth u. Bestrafung der Frevler (Feinde) ist, zeigt der Eingang wie der Kern des Ps. V. 3—5 selbst klar genug. Dass V. 6. 7 ein Dank, wie nach erfolgter Rettung, ausgesprochen ist, kann ihn weder zu einem Dankpsalm machen, noch beweisen dass dieser Theil erst später hinzugekommen sei (wie Ew. Hitz. Olsh. annehmen). Der Gang ist einfach. In dem ersten Verspar, wie gewöhnlich, die Anrufung Gottes im allg., als Eingang V. 1. 2; dann die Bitte selbst V. 3—5; endlich Dank u. Preis Gottes V. 6. 7. Schliesslich noch als Anhang eine Fürbitte für König u. Volk V. 8. 9. Also auch der Strophenbau regelmässig (was Olsh. vermisst), in Dipodien (Versparen), die die Grundform alles Rhythmus u. Strophenbaus bilden; nur dass die den Mittelpunct bildende Bitte ganz sachgemäss u. ohne das Ebenmass zu stören

---

*) Nach anderer LA. לְעַמּוֹ st. לָמוֹ *für sie.*

durch Hinzufügung des Motivs V. 5 dreiversig geworden ist. Die Abtheilung bei Hgstb., der V. 1 als Eingang u. V. 9 als entsprechenden Schluss der Hauptmasse in zwei Strophen V. 2—5 u. V. 6—8 gegenüberstellt, zerreisst willkürlich u. gewaltsam den innern Zusammenhang, um für die Mitte eine Siebenzahl zu erzielen, u. andern Phantasien dieser Art nachzugehn. — Übrigens ist in dem Ps. eine gewisse Überfülle des Ausdrucks u. Rhythmus bemerklich, wie oft in spätern Pss. u. Propheten durch Häufung gangbarer Phrasen.

Der Verf. (als welchen die Überschrift David nennt, u. Hitz. Jeremiah, Ew. Josiah vermuthen), u. die Lage desselben ist nicht zu bestimmen. Hgstb. misbraucht den Mangel specieller geschichtl. Beziehungen zu seiner gewöhnl. Annahme dass David darin ein Formular eines Gebets, u. zwar für s. Nachfolger in ähnl. Lagen habe geben wollen, u. Olsh. dass er zu liturgischem Behuf für das Volk gemacht sei.

V. 1. 2. Eingang: Anrufung Gottes, u. Bitte ihm nicht Gehör u. Antwort zu versagen, damit er nicht umkomme; womit die Dringlichkeit derselben begründet ist. Calv.: „er will damit nicht nur die Grösse der Gefar ausdrücken, sondern bekennt auch dass er um Hülfe nur auf Gott schaut, u. ausser ihm keine Hoffnung hat".

צור] = Hort 18, 2. 32. — חרש u. חשה] *schweigen, still, stumm sein* stehn oft im Kal wie im Hiph. (= mutum agere oder se praebere) in Bez. auf andere mit Nachdruck = sich ruhig verhalten: im Sprechen (= nichts erwidern), wie im Handeln (= unthätig sein), im guten wie im bösen Sinn, von Menschen u. von Gott; besonders von Gott als Weltregent im Verhältniss zu den Menschen, namentl. zum Isr. Volk (wie andere ähnl. bildl. Ausdrücke *sehen, hören* u. dgl.): zu ihren Gebeten = nicht antworten (erhören), zu ihren Leiden u. Hülferufen = nicht helfen, zu ihren Sünden = nicht strafen; öft. wie hier, mit מִן praegn. mit dem Begriff des Abwendens, Verlassens. So חרש: im Kal häufig in den Pss., wie hier, die Bitte אַל־תֶּחֱרַשׁ, in Bez. auf Gebete 35, 22. 39, 13. 83, 2. 109, 1, im Hiph. nichts erwidern, entgegnen Richt. 18, 19. Hiob 13, 13. Jer. 38, 27; müssig bleiben Ex. 14, 14. 2. Sam. 19, 11; v. Gott insbes. die Sünden dulden, nicht strafen 50, 21. Zeph. 3, 17. Ebenso חשה, meistens in dem letztern Sinn (öft. parall. שקט, התאפק an sich halten, verziehen mit der Strafe) bes. bei Ps. Jesaj.: Kal, wie hier, 62, 1. 6. 64, 11. 65, 6. Hiph. 42, 14.

57, 11. — *Damit du nicht schweigest, und ich* u. s. w.] st.: damit ich nicht durch dein Schweigen gleich werde u. s. w. Gehört im allgem. zu der Figur der Attraction, wodurch zwei von einander abhängige Sätze unter einer gemeinsamen Conj. coordinirt statt subordinirt werden (vgl. 27, 10); insbes. aber zu dem Fall dass in dem Folgesatz (mit פֶּן) nochmals die Bedingung oder Ursache wiederholt ist, als Antithese, grade wie Jos. 6, 18: „hütet euch vor dem Gebannten: damit ihr nicht bannet u. nehmet von dem Gebannten", statt: hütet euch dass ihr, wenn ihr bannet, von dem Gebannten nehmet. Ex. 34, 12—15: „hütet euch dass ihr nicht einen Bund mit dem Bewohner des Landes schliesset . . damit ihr nicht einen Bund schliesset . . u. sie huren hinter ihren Göttern" u. s. w. Deut. 25, 3: „40 Schläge soll man ihm geben, nicht mehr: damit man nicht mehr gebe, u. dein Bruder geschändet werde". Überall ist der zweite Satz wie hier im Perf. gesetzt, weil eine Folge anzeigend die dann eintreten würde, wie überh. nach פֶּן in solchen Fällen, z. B. Gen. 3, 22. 32, 12. Jes. 6, 10[31]). Dieselbe Phrase auch 143, 7 (wo וְנִמְשַׁלְתִּי nach einer Bitte = sonst würde ich gleich werden). — יוֹרְדֵי בוֹר] s. zu 22, 30; der Scharfsinn Hgstb.'s, der, um zu beweisen dass בּוֹר hier Hölle, nicht Grab, heisse, das Part. praes. aus der langen Reise zur Hölle erklärt hat, ist in jeder Hinsicht übelberathen. Unrichtig versteht es Gei. nach Kimchi von den Gottlosen, u. der Gleichheit des Geschicks mit ihnen, wovon V. 3.

2. Die ganze Phrase *„höre die Stimme . . . zu dir"*, auch 31, 23. קוֹל תְּחִנּוֹנַי] häufig: 86, 6. 116, 1. 130, 2. 140, 7. — *Die Hände erheben* (נשׂא י׳)] = beten, wie 63, 5. 134, 2. Klgl. 2, 19. 1. Tim. 2, 8 (dah. מַשַּׂאַת כַּפַּי „Erhebung der Hände" 141, 2 = Gebet), weil eine das Beten bei den Hebr. wie bei

[31]) Es ist also nicht etwa falsche Accentuation st. וְנִמְשַׁלְתִּי, wie Olsh. meint, der den Fall, wie Ewald §. 342, b. 346, b mit den Fällen des gewöhnlichen Vau conv. Perf. verwechselt, u. daher, um das vorl. Perf. grammatisch zu rechtfertigen, sich den unzulässigsten Vermuthungen („während ich bereits gleich geworden bin") überlässt. [In der That liegt hier u. in allen angeff. Stellen (vgl. bes. Ex. 34, 12 ff.) Perf. mit dem sogen. Vau conv. vor; die Zurückziehung des Tones auf Penult. erklärt sich aus dem Einfluss des distinct. Rebia'; vgl. Hitz. u. bes. Del. zu d. St.]

andern Völkern des Alterthums begleitende Geberde; entsprechend der Erhebung des Herzens (נְשֹׂא לֵב oder לֵב, s. zu 24, 4) zu Gott u. Sinnbild derselben, vgl. Klgl. 3, 41 „lasst uns erheben unsre Herzen zu unsren Händen“. Ebenso die *Hände ausbreiten* (פרשׂ) 143, 6. Ex. 9, 29. 33. 1. Kön. 8, 22. 38. 54. Jes. 1, 15. Die Richtung derselben war natürlich, wie die des Herzens u. der Gedanken, nach dem Sitz Gottes (נְוֵה קָדְשׁוֹ 1. Kön. 8, 30. 39. 43. 49): zunächst dem himmlischen (1. Kön. 8, 22. 54), später dem irdischen, dem Tempel (5, 8. 1. Kön. 8, 30 ff. Dan. 6, 11), wie die sogen. Keblah (قِبْلَة = Gesichtsrichtung) der Araber (die ursprüngl. auch nach Jerusalem, später nach ihrem eignen Heiligthum, der Kaabah zu Mekkah, gieng). Hier ist dafür דְּבִיר das Allerheiligste (1. Kön. 6, 5. 16 ff. 8, 6. 8) gesetzt, weil dort der eig. Sitz Gottes auf der Bundeslade war (nicht weil man sich besonders nach diesem Theil des Tempels hingewendet hätte, der vielmehr als Hintertheil den vor dem Tempel Stehenden abgewendet war). דְּבִיר קָדְשֶׁךָ] eig. das *Hinterste* oder *der Hinterraum*[32]) *deines Heiligthums*, d. i. das Innerste des Heiligthums = *adytum*, penetralia gew. קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים, wie 1. Kön. 6, 16 zur Erklärung beigesetzt.

V. 3—5. Nun die Bitte selbst. Sie geht auf zweierlei: 1) ihn nicht mit den Frevlern hinwegzuraffen, 2) diesen nach Verdienst zu vergelten, nebst der Begründung. Es fragt sich auf

---

[32]) Die eigentl. Bedeutung ist, wie jetzt allg. anerkannt, der hintere d. i. westliche Theil des Tempels, vollst. יָם הַמְּעָרָה 1. Kön. 8, 6 (von דבר urspr. wie im Arab. hinten sein, dah. vom Westen דְּבָר); im Gegensatz mit dem vordern הֵיכָל לִפְנֵי (1. Kön. 6, 17), grade wie in der Stiftshütte אַחֲרֵי הַמִּשְׁכָּן Ex. 26, 12 mit פְּנֵי הָאֹהֶל V. 9. So zuerst CBMich. diss. de differentia locorum ratione anticae, posticae u. s. w. (1735), in Pott's sylloge V, 131 ff., dann erst Conr. Ikenius in dissertt. philoll. th. I, 214 ff. (1748), den man gewöhnl. dafür anführt. Hgstb. dagegen kehrt zu der Abl. der Rabb. von דִּבֵּר reden, also = oraculum zurück, als angebl. „tiefer“, u. um eine Grundlage zu dem angenommenen Orakel vor V. 6 zu erhalten. Aber sie ist ganz sprachwidrig; u. dass jene Bedeut. nicht bloss im Arab. sondern auch im Hebr. Sprachgebr. gangbar war, bestätigt die bisher übersehene Stelle Jos. 15, 7, wo דְּבִירָה nicht Ortsname, sondern = נְגֵבָה westlich, wie leicht nachzuweisen.

welcher von beiden der Nachdruck ruht. Nach dem Eingang u. Schluss, wo der Dichter in Noth u. hülfsbedürftig erscheint, muss man ihn auf die erste Bitte legen, indem man die Frevler von seinen Bedrängern versteht, deren Hinterlist durch den 2. Halbvers „die Frieden reden" u. s. w. bezeichnet zu werden scheint; wozu dann die zweite die Kehrseite u. das Mittel wäre. Nur ist jene kein natürl. Ausdruck für die Bitte um Rettung von Feinden; auch ist darin das Strafgericht über sie schon vorausgesetzt, das erst in der zweiten erbeten wird. Dieselbe Bitte findet sich zwar auch als Hauptbitte 26, 9: aber dort im Zusammenhang mit dem Hauptgedanken des Ps., der Anerkennung seiner Unschuld; was hier nicht anwendbar. Man fühlt sich daher versucht die zweite Bitte, um ein Strafgericht (das auch den meisten Raum einnimmt), wovon er in der ersten nicht betroffen zu werden bittet, für die Hauptsache zu halten. Aber dann würde die Voranstellung der letzten Bitte noch auffallender sein, u. die Hauptbitte mit dem Eingang u. Schluss wenig zusammenstimmen. Es wird also doch wol die erste Bitte die nächste, aber in ihrem Ausdruck durch die zweite bestimmt sein.

3. *Ziehen* (מִשֵּׁךְ)] scheint hier s. v. a. אסף 26, 9 *wegraffen*, d. i. mit sich fortziehen (als Beute); von Gott in ähnl. Sinn auch Hiob 24, 22 „er zieht die Starken mit s. Kraft"; vgl. zu 10, 9. Manche (bei Ros.) von Bewahrung vor der sittl. Gemeinschaft mit den Bösen (wahrscheinl. nach Hos. 7, 5 מִשֵּׁךְ יָד אֶת): was keinen übeln Sinn gäbe (vgl. zu 19, 14), u. vielleicht besser in den Zusammenhang passte als die gew. Ausl., jedoch sich nicht belegen lässt, auch schwerl. so ausgedrückt sein würde. — *Frieden reden*] d. i. friedlich u. freundlich (שָׁלוֹם ist das Verhältniss wo man nichts vom andern zu fürchten hat, s. zu 7, 5); vgl. 35, 20. — *Und Böses ist* u. s. w.] Umstandssatz (Ges. §. 155, 1, b), s. v. a. während Böses in ihrem Herzen ist; bezeichnet ihre Falschheit, vgl. 12, 3. 55, 22 u. dagegen 15, 2.

4. Über die Frage wiefern eine solche Aufforderung Gottes zum Gericht, u. der Wunsch nach Rache dem Menschen gezieme — womit Hengstb. schnell fertig ist — s. Calv. u. vgl. 18, 48. In den Ausdrücken dieses u. des folg. V. viel Ähnlichkeit mit Jesajah 1, 16. 3, 8—11. 5, 12. 19 u. a.; dah. viell.

die hier besonders grosse Häufung gleichbedeutender entlehnter Ausdrücke desselben Gedankens, oder Tautologie des Parallelismus (die Ven. vergebens durch nichtige Unterscheidungen zu beseitigen sucht). — רֹעַ מַעַלְלֵי] wie Jes. 1, 16. Hos. 9, 15 u. oft bei Jerem. — גְּמוּל] nicht nur was man dem andern erzeigt (Gutes oder Böses), sondern auch was man dadurch verdient hat, s. zu 7, 5.

5. Noch nähere Begründung der Nothwendigk. des göttl. Strafgerichts: ihre Ruchlosigkeit, Verstocktheit, Sicherheit, womit sie auf Mahnungen an Gottes Gerichte (in ihrem Gewissen u. von den Propheten verkündigt) nicht achten, ja ihrer spotten u. sich so in ihrem Treiben bestärken. Vgl. zu 10, 4 ff. u. bes. Jes. 5, 12. 19, wo eine nähere Schilderung dieser Gesinnung, u. woraus auch die Bedeut. der *Thaten Jhvhs* u. des *Werks seiner Hände* erhellt: dass es nicht die Schöpfung oder Vorsehung, sondern die Strafgerichte Gottes sind, wie 64, 10. Jes. 28, 21. Hab. 1, 5 u. a. In פָּעַלְתִּי u. מַעֲשֵׂה יָדָיו liegt aber offenbar zugleich eine Antithese zu עֲלִילֹתָם u. מעשה יְדֵיהֶם, also eine Beziehung, Antwort der Thaten Gottes auf die Thaten der Menschen, die den Begriff der Vergeltung ausdrückt, u. viell. der proph. Retorsion (s. zu 18, 26 f.). — *Zertrümmern* (הרס) u. *bauen*] gangb. Bild, v. Gebäuden, Städten, Mauern entlehnt (s. zu 11, 3), für Zerstörung der gesellschaftl. Ordnung u. Wohlfahrt, Vertilgung der Menschen u. Völker, u. ihre Gründung oder Wiederherstellung, bes. bei Jeremiah (u. verbunden mit andern Bildern): 1, 10. 18, 7. 9. 24, 6. 31, 28. 45, 4. — *Nicht bauen*] entw. nicht wieder aufbauen (wie 147, 2. Am. 9, 14 u. o., vgl. leben = wieder aufleben) d. i. wiederherstellen, also Zerstörung für immer; oder (wie auch Hgstb.) negative Wiederholung des vorherg. Begriffs, wol aus dem gangbaren Gegensatz bei Jeremiah entlehnt. Übrigens ist der Satz nicht Optativ (wie de W. nach Ki.), sondern Fut. (Verkündigung), wie aus לֹא erhellt.

V. 6. 7. Lob Gottes für die Erhörung, die im Perf. שָׁמַע als geschehen vorausgesetzt ist, wie 6, 9 f. 20, 7. 26, 12. 31, 22 f.: nicht als ob er inzwischen eine Antwort aus d. Heiligthum (V. 2) erhalten hätte, wie Hgstb., sondern in der Zuversicht des Glaubens, s. zu 6, 9 f. 20, 7.

7. Grund seines Glaubens, in Erfahrungssätzen mit Perff. — נעזר] pass., ausserdem nur noch Dan. 11, 34 u. Chron. (G.), doch auch part. pass. עָזוּר Jes. 31, 3. — וַתַּעְלֹז entw. auch Praet. (Alex. Hier.), oder folgernd: u. so frohlockt, wie die meisten. — מִשִּׁירִי] st. בְּשִׁ (wie 69, 31) nimmt G. partitiv, wie 137, 3; besser als Quelle, Ausgangsort des Preises, wie 76, 7. Hiob 7, 14. Hez. 28, 18 (K. Ros. JHM.) [2. Kön. 6, 27], oder Stoff woraus er ihn gleichs. darbringt.

V. 8. 9. Anhang: Fürbitte für d. Volk, wie oft (s. zu 3, 9). — לָמוֹ] s. krit. Note. — *Sein Gesalbter*] = König, wie 18, 51 (wo auch mit יְשׁוּעוֹת) 84, 10, vgl. 61, 7. 63, 12.

9. *Eigenthum*] gangb. Name des Isr. Volks, vgl. zu 16, 5. — *Weiden*] zum Bild des Hirten 23, 1. — וְנַשְּׂאֵם] Al. G. Ros. Hgstb. *erhebe sie* (über d. Feinde), wie 2. Sam. 5, 12; besser Targ. Hier. de W. *hebe, trage,* d. i. unterstütze, pflege sie, wie 1. Kön. 9, 11. Ezr. 8, 36. Jes. 63, 9 (par. וַיְנַשְּׂאֵם), wie Kal Jes. 46, 3. 40, 11 (wie ein Hirt) Deut. 1, 31 (wie ein Vater). Das zur Widerlegung Hgstb.'s.

Psalm XXIX*).

Hymnus auf die Herrlichkeit Jhvhs im Gewitter.

1. [Ein Gesang von David.]
Gebet Jhvh, ihr Göttersöhne,
gebet Jhvh Herrlichkeit und Stärke.
2. Gebet Jhvh die Herrlichkeit seines Namens,
werft euch nieder vor Jhvh in (seiner) heiligen Majestät
[in heiligem Schmuck].

V. 8. לָמוֹ ohne Bez. im vorherg. u. unverständl., u. vergebens geschützt durch Vorausbez. auf עַמּוֹ V. 9. Offenbar nach der Parallelstelle 29, 11 zu lesen לְעַמּוֹ, was nothw. im Ggsatz mit מִשִּׁירִי. So auch 8 Hdss. Kenn. u. de R. u. AE. Syr. Capp. Dathe Olsh. Böttch. u. a.

*) JDMichaelis im epimetrum zu Lowth de S. poes. Hebraeorum prael. XXVII, S. 552—556 ed. Gött. — H. Hofmann in d. theol. Studien 1847, S. 919 ff.

3. Die Stimme Jhvhs (tönt) über den Wassern:
der Gott der Herrlichkeit hat gedonnert,
Jhvh über grossen Wassern.
4. Die Stimme Jhvhs mit Macht,
die Stimme Jhvhs mit Majestät.

5. Die Stimme Jhvhs zerbricht Cedern,
und es zerbricht Jhvh die Cedern des Libanon;
6. Und macht sie hüpfen wie ein Kalb,
den Libanon und Sirion wie einen jungen Büffel.
7. Die Stimme Jhvhs spaltet Feuerflammen*).

8. Die Stimme Jhvhs macht beben die Wüste,
es macht beben Jvh die Wüste Kadesch.
9. Die Stimme Jhvhs macht gebären Hindinnen,
und schält Wälder.
Und in seinem Palast spricht jeder: Herrlichkeit!

10. Jhvh thronte über der Sintfluth
und es wird thronen Jhvh als König in Ewigkeit.
11. Jhvh wird seinem Volk Stärke (Schutz) geben,
Jhvh wird segnen sein Volk in Frieden.

Betrachtung des Donners (Gewitters), als gewaltiger Stimme Jhvhs, u. ihrer furchtbaren Wirkungen auf die Natur; nebst Aufforderung zur Anbetung u. Lobpreisung seiner darin sich offenbarenden Majestät u. Macht, u. Anwendung auf sein Walten in der Menschenwelt u. seinem Volk insbesondere. Alles im höchsten lyrischen Schwung, der den Ps. zu einem Hymnus macht.

Demnach ein Preis Gottes aus den Wundern der Natur: aber nicht, wie Ps. 8. 19. 104 u. a., aus den anmuthigen oder ruhig erhabenen, sondern aus den schrecklichen, um die furchtbare Macht Gottes zu feiern (Calv.). Calv. u. Rud. — von der gew. Erklärung der angeredeten „Göttersöhne“ V. 1 von den Vornehmen u. Gewaltigen der Erde ausgehend — setzen daher den Zweck des Ps. darein die schlafenden Gewissen, den Stumpfsinn, besonders der übermüthigen Machthaber, durch diese unsanfte Predigt aus ihrer Sicherheit aufzurütteln u. zur Unterwerfung unter Gott zu mahnen (was an sich sehr angemessen wäre): allein diese Beziehung verliert mit der richtigen Erkl. der „Göttersöhne“ ihre Grundlage, u. sonst führt der Inhalt des Eingangs u. des Schlusses nur auf den allg. Zweck, zu der Anbetung u. dem Vertrauen das solche Allmacht einflössen muss zu ermahnen. An sich ist allerdings das Gewitter, wie alle Machtthaten Gottes, geeignet einen sehr verschiedenen Eindruck zu machen,

*) Oder: haut Feuerflammen aus.

je nach dem Stande des Gewissens: auf den Sünder den des Schreckens (vgl. Jes. 33, 13 ff.), auf den Frommen den des Vertrauens: aber nur letzteres ist hier in der Schlussanwendung ausgesprochen. Ebenso wenig darf man aber aus dieser Schlussanwendung mit Hengstb. eine gefärl. bedrängte Situation des Volks folgern, u. den Zweck der Schilderung der Grösse Gottes im Gewitter nur darein setzen dem Volk „einen Schild gegen alle ängstl. Besorgnisse zu bereiten". Vielmehr hat diese Schilderung, wie alle Betrachtung Gottes u. der Natur, ihren Zweck in sich selbst, u. alles andre schliest sich nur als Folgerung u. Anwendung daran an. Ob sie durch ein wirkl. Gewitter veranlast sei (wie Flam. Gei. Hitz. Ew. vermuthet haben); ist wenigstens eine müssige Vermuthung [?], da sie sich natürlich immer auf Anschauung u. Erfahrung gründet. — Die Rabb. haben nach Kimchi den Ps. z. Th. allegorisch (nach dem דְּרַשׁ) von dem Tag der Gesetzgebung auf Sinai, u. dem Gang u. verschiedenen Eindruck des damaligen Donners erklärt. Kimchi selbst aber deutet ihn prophetisch von den Zeiten des Messias u. s. Gericht über die Heiden (also auch über die Christen). Ähnl. Gei. S. Schm. u. a. von Christo, als Aufforderung an die Könige ihm die gebürende Ehre zu beweisen, u. Beschreibung der Kraft u. Wirksamkeit seines Worts; mit nicht grösserem Recht als K. vom Jüdischen Messias u. s. Gericht über die Christen. Gegen diese allegor. Deuteleien überh. (u. die des Basilius insbes.) erklärt sich schon Rud., wie auf der andern Seite gegen die (wahrscheinl. aus V. 9 geflossene) Anwendung als sogen. „Gewitterpsalm", Gebet bei Gewittern, besonders den damit getriebenen papistischen Aberglauben; u. nimmt, indem er den Zweck wie Calv. erklärt, als Veranlassung desselben die Versetzung der Bundeslade auf Zion (2. Sam. 6) an. — Hitz. findet in V. 6 eine Übertreibung im gesunkenen Geschmack, u. schreibt ihn [früher bestimmter als jetzt] wegen mancher (sehr schwacher) Berührungen mit Jer. 10, 10. 12—14. 13, 16. 16, 5 u. mit Pss. 6. 14. 28, die er für Jeremianische hält, dem Jeremiah zu.

Der Gang der normale: zuerst V. 1. 2 als Eingang die Aufforderung an die Engel, als Gottes nächststehende Diener, seine furchtbare Majestät u. Herrlichkeit würdig zu preisen u. ihm zu huldigen; dann V. 3—9 als Kern des Ps., die Schilderung der Wirkungen des Donners; endlich V. 10. 11 als Schluss die Anwendung u. Folgerung aus der darin offenbarten Allmacht Gottes auf seine Regierung u. Vorsehung. Die rhythmische Bewegung ebenfalls die normale dipodische in Versparen: nicht nur im Eingang u. Schluss, sondern auch im Innern des Ps., nur dass V. 7, der auch durch seine Eingliedrigkeit u. seinen Inhalt (vom Blitz handelnd) sich von den übrigen unterscheidet, für sich steht. Auch ist der Rhythmus der einzelnen Verse mit Ausnahme des dreigliedrigen dritten u. des eingliedrigen siebenten, gleichmässig zweigliedrig; u. hat ausserd. mehrfache Wiederkehr besonderer rhythmischer Figuren (s. zu V. 1. 5).

V. 1. 2. Eingangsstrophe: Aufruf an die Engel, die Herrlichkeit u. Majestät Jhvhs würdig zu preisen, als der Tribut der Bewunderung u. Anbetung den sie von den Geschöpfen verlangt. Es ist in lyrischer Weise sofort die Wirkung der Erweisungen der göttl. Herrlichkeit auf die Gemüther ausgedrückt, bevor sie selbst geschildert werden, was erst in der folg. Strophe geschieht.

כָּבוֹד u. עֹז] nicht *Ehre* u. *Lob*, sondern *Herrlichkeit* u. *Stärke*, Kraft d. i. Allmacht Gottes; also göttl. Eigenschaften (s. zu 8, 3); u. יהב [33]) *geben*] s. v. a. Lat. *tribuere*, d. i. ertheilen, beilegen, durch Anerkennung u. Bekenntniss (Wort u. That) zuerkennen, als das Gott gebürende (quasi tributa laudis Rud.), also = „debitum honorem exhibere“ (Gei.), im Ggsatz mit *versagen* (נכע, חשׂך u. dgl.). Daher in gleichem Sinn Al. ἐνεγκατε, Luth. *bringet her*, Calv. *afferte*, als Gabe, Tribut betrachtet. Ebenso Deut. 32, 3 הָבוּ גֹדֶל, v. d. Anerkennung u. dem Preis der Grösse Gottes; wofür נתן 68, 35. Jer. 13, 16. שִׂים 66, 2 (stets in dgl. Aufforderungen im Imper.) Al. u. N. T. δοῦναι δοξαν Luc. 17, 18. Apg. 12, 23. Röm. 4, 20. — Die Wiederholung des *gebet Jhvh* in beiden Versgliedern ist dem lyrischen Rhythmus überh. eigen, der sich durch den ganzen Ps. zieht, u. sich häufig in den Pss. zeigt, z. B. 22, 5. 24, 7. 9. 57, 2. 8. 9. 67, 4. 6. 77, 17. 126, 2. 3. 127, 1. 2. 129, 1. 2; u. in der besondern Form wie hier (erst beim zweitenmal mit vollständigem Satz) 89, 52. 92, 10. 93, 3. 94, 1. 3. 113, 1. 115, 1. 124, 1. 2. 130, 5. 6, vgl. Richt. 5, 3; s. Einl. S. 32. — בְּנֵי אֵלִים] verstehn die älteren Ausll. (wie schon die Rabb.)

---

[33]) Stets הָבָה mit betonter vorletzter Silbe (statt הָבָה vgl. רָדָה) wie in Pausa [ausgenommen Gen. 29, 21]; wie auch sonst einzelne Formen dieser Art neben den gewöhnl. gefunden werden, z. B. גְּשׁוּ Jos. 3, 9 neben גְּשׁוּ. Die Veranlassung dazu liegt wol in Fällen wo eine Tonsilbe folgt, wie הָבָה לִי. Vgl. den Wechsel von oxyt. u. paroxyt. in לָנָה u. לִנָה u. a., s. zu 3, 8. 10, 1. [Dagegen הָבוּ überall mit dem Ton auf d. letzten, in Deut. 32, 3 sogar vor d. Tonsilbe, ausg. הָבוּ לִי Hiob 6, 22.]

V. 1. אֵלִים 5 Hdss. u. 4 de R. אֵילִים, deutlicher die Bedeut. *Stärke* ausdrückend; eine LA. die öfters da eintritt wo diese Urbedeut. stattfindet st. אֵל, wie Hez. 31, 11 (Sing.). 32, 21. Ex. 15, 15. Hiob 41, 17 (Plur.), u. 2. Kön. 24, 15 אוּלִים. Diese LA. erscheint schon bei Alex. Vulg. Hier.

durchgängig, der ursprünglichen u. hier u. da noch gebräuchlichen Bedeutung des Worts אֵל gemäss (s. Ges. Lex.), von Gewaltigen oder Machthabern, Königen, Fürsten u. s. w., namentl. nach der LA. אֵילִים (s. krit. Note): *Söhne der Gew.* = Gewaltige (s. nachher). Allein dass אֵל hier in d. gew. Bedeut. *Gott* steht, u. בְּנֵי אֵלִים einerlei ist mit בְּנֵי־אֱלֹהִים Gen. 6, 2ff. Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7 = *Söhne Gottes* d. i. Engel[34]) — wie fast alle Neueren, u. schon Alex. υἱοὶ θεοῦ u. Chald. כְּתֵי מַלְאֲכַיָּא *Engelscharen* es gefast haben —, dafür entscheidet 89, 7 „wer im Himmel gleicht Jhvh, ist ähnlich Jhvh unter den בני אלים?", mit demselben Parall. zw. *Himmel* u. בני אלים wie V. 6 („es loben die Himmel deine Wunder, Jhvh, u. deine Treue in der Schar der Heiligen") zwischen *Himmel* u. *Schar der Heiligen* (קְדֹשִׁים) d. i. Engel (wie Hiob 5, 1. 15, 15); u. V. 8 („Gott ist schreckl. im Rath der Heiligen u. furchtbar über alle um ihn her") zw. *Rath der Heiligen* u. *allen um ihn her* (כָּל־סְבִיבָיו); in Bez. auf die bekannte bildl. Vorstellung eines himml. Raths von Engeln die vor dem Thron Gottes stehn, gleich den Reichsmagnaten vor dem irdischen Königsthron, u. überh. in s. Nähe gedacht werden, wie die Gottessöhne bei Hiob a. aa. OO. u. das „Himmelsheer" 1. Kön. 22, 19. Diese werden daher hier vor allen anderen Geschöpfen, als die Spitze derselben u. als die Gott zunächststehenden u. gleichsam vertrautetesten Zeugen u. Kenner seiner Thaten, zum Lob der Herrlichkeit Gottes aufgefordert, wie 89, 6. 103, 20f. 148, 1ff. Hiob 38, 7, u. die Saraphen Jes. 6, 3; welchem gemäss auch unten V. 9 im *Palast Gottes* (d. i. im Himmel) Alle diese Herrlichk. preisen. Das entscheidet auch gegen die Auffassung *Söhne der Götter* (d. i. der Götzen) als Götzendiener, welche zur Anerkennung u. Verherrlichung Jhvhs aufgefordert würden (JDMich. Döderl. Munt.),

---

Syr. in ἐνεγκατε υἱους κριῶν, filios *arietum* (neben der gewöhnlichen als Variante, wie schon *S. Amama* antibarb. bibl. S. 488): *Widder* als Opferthiere, indem nach gangb. Bild das Lob als ein dargebrachtes Opfer betrachtet ist (s. oben zu הָבוּ).

[34]) Auch bei den alten Arabern بَنَات اللّٰه *Töchter Gottes* = Engel (weiblichen Geschlechts), Caussin de Perceval hist. des Arabes avant Moham. I, 348.

die an sich im Sprachgebr. hinlängl. begründet wäre durch Stellen wie Jer. 2, 27. Num. 21, 29. Mal. 2, 11 u. a., worin das Verh. von Vater u. Sohn zw. Gott u. Menschen auch auf die Götter der Heiden angewendet wird (vgl. zu 2, 7), auch keinen übeln Sinn geben würde, aber jener umfassenden Analogie gegenüber nicht bestehn kann. Es fragt sich nur noch ob die Engel als *Söhne Gottes* oder *der Götter* gefast sind. Der Sinn u. die Anal. von בני אלהים scheint das erstere zu erfordern: aber nach dem Sprachgebr., worin אֵלִים niemals wie אלהים als plur. maj. mit Singularbegriff, sondern nur als Plur. vorkommt, ist nur das letztere annehmbar; was aber durch seinen polytheistischen Schein beleidigt. Dah. die Annahme (Ges. Gr. §. 108, 3 de W. Ewald Lehrb. §. 270c) dass hier der Plur. st. des Sing. (בני אֵלִים st. בְּ אֵל) gesetzt sei, zufolge der gramm. Figur wonach der Plural eines aus concr. u. abstr. zusammengesetzten Begriffs öfters an beiden Wörtern ausgedrückt ist statt bloss am concr., wie גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים 1. Chron. 7, 5 st. גִּ חַיִל, שָׂרֵי מִסִּים Ex. 1, 11 st. שַׂ הַמַּס u. dgl. (d. i. der Plur. des abstr. durch Attraction aus dem des concr. entstanden); was von Hgstb. mit Unrecht als beispiellos u. logisch nicht zu rechtfertigen (?) verworfen wird, u. jedenf. besser ist als mit diesem sich über den Sprachgebr. hinwegsetzend kurzer Hand in אלים den Majestätsplural wie in אלהים zu postuliren. M. E. ist der Plural nicht wegzudeuten; der Anstoss aber hebt sich durch die Erwägung: dass beide Wörter, die die göttliche Natur überh. in ihrem Gegensatz mit der menschl. bezeichnen (s. zu 7, 12. 8, 6), in der Mehrheit nicht nur von den Göttern der Heiden, sondern auch von den untergeordneten göttlichen Wesen, den ihn als die Magnaten seines Reichs u. seine Diener umgebenden Engeln [35]), gebraucht

[35]) Die Engel der Hebraeer sind das monoth. Analogon der Götter der Heiden, u. vielleicht geschichtl. aus den Göttern der heidnischen Urzeit der Hebraeer hervorgegangen, indem sie dem höchsten Gott untergeordnet wurden: wie denn auch der Götterkreis der Heiden, dem Bedürfniss der Einheit gemäss, meistens eine monarchische Spitze erhalten hat in einem obersten Gott, der der König u. Vater der Götter genannt wird; so dass sie eine ähnl. Versammlung unter seinem Vorsitz bilden, wie im A. T. die Engel um Jhvh, z. B. Hom. Il. 4, 1ff. u. a. Virg. Aen. 10, 1ff. (Ros.). Nur ist der wesentl. Unterschied nicht zu übersehen dass nach dem streng monoth.

werden, wie sicher Ps. 82, 1 wo בַּעֲדַת־אֵל *in einer Gottesversammlung* = parall. *in Mitten der Götter* (בְּקֶרֶב אֱלֹהִים) eine Versammlung von Engeln bezeichnet in deren Mitte Gott Gericht hält; ebenso V. 6 *Götter* (אֱלֹהִים) = parall. *Söhne des Höchsten* (wie aus dem Ggsatz mit Menschen u. Fürsten V. 7 erhellt); vielleicht auch אלהים 8, 6 (s. jedoch daselbst) [36]). Statt *Götter* heissen sie nun in unsrer Formel *Göttersöhne*, nach bekanntem Sprachgebr., wie „Menschensöhne" st. Menschen, Söhne der Fremden, der Edlen, der Armen st. Fremde u. s. w., wie im Griech. „Söhne der Achaeer" (*υἱες Ἀχαιων*), Kinder (*παιδες*) der Unglücklichen, der Ärzte u. dgl., u. ganz wie im Arab. „Söhne der Engel" st. Engel Abulf. annal. Mosl. I, 52 ed. Reiske (s. viele Beispp. Vorst de Hebraismis N. T. cap. 13, 2, S. 333—41 ed. Fischer; vgl. Ges. Lehrg. §. 164 A. 1 u. Lex. Ros.). Aber wahrsch. ist sie zugleich eine Variation des gangbarern Namens der Engel בני אלהים *Gottessöhne*, welcher natürlich nicht im phys., sondern in dems. uneigentl. u. moralischen Sinn steht wie die Könige u. die Menschen überhaupt., bes. d. Volk Gottes, so heissen (s. zu 2, 7), aber in einem gradweise höhern, wobei denn auch aller polyth. Schein weggefallen ist. [Dann aber ist m. E. obige Erkl. v. Ges. u. Ew. vorzuziehen.]

Gottesbegriff des A. T. die Engel ledigl. die Verkündiger u. Vollstrecker des Willens Gottes an die Menschen sind, wovon sie auch ihren bibl. Namen (מלאכים, *ἀγγελοι*) haben, u. nicht durch physische Zeugung entstanden, also keine physischen Mittelwesen sind.

[36]) Dagegen in andern Stellen die man (namentl. Ros.) hieherzieht wie „wer ist wie du unter den Göttern" Ex. 15, 11 (אלים), Ps. 86, 8 (אלהים), u. in der Phrase *(Jhvh) Gott der Götter* (אֵל אֱלֹהִים, אֱלֹהֵי אֱלֹהִים, אֵל אֱלִים) 50, 1. 136, 2. Deut. 10, 17. Jos. 22, 22. Dan. 11, 36 — sind die heidnischen Götter gemeint, als unvergleichbar mit Jhvh u. ihm unterworfen, vgl. Ex. 18, 11 „Jhvh ist grösser als alle Götter" (aus dem Mund Jethro's), u. die poet. Phrase über alle Götter (erhaben, König u. dgl.) Ps. 95, 3. 96, 4. 97, 9; ebenso „werft euch nieder vor ihm alle Götter" 97, 7; parall. אֱלִילִים (woraus zugleich erhellt dass in solchen Redeweisen nicht die Anerkennung einer wirkl. Existenz derselben liegt). Nach Analogie der letzten Stelle 97, 7 würde selbst unsre Stelle dahin gerechnet werden können, da *Göttersöhne* = Götter (s. oben), u. somit hier diese Aufforderung zur Verherrlichung u. Anbetung Jhvhs an die Götzen gerichtet sein wie dort (השתחוה wie hier V. 2), wenn nicht V. 9 zeigte dass sie im Himmel geschieht.

2. *Die Herrlichkeit seines Namens*] d. i. seines geoffenbarten Wesens, ist die Herrlichkeit Gottes, wie sie sich in der Welt offenbart (s. zu 8, 2 u. vgl. 66, 2. 79, 9): theils in der Natur, wie die im Folg. geschilderte, th. unter den Menschen, namentl. dem Isr. Volk unter dem er wohnte u. s. königl. Sitz aufschlug, vgl. d. 2. Gl. — בְּהַדְרַת־קֹדֶשׁ] fassen sämmtl. Ausll. seit Geier (nach dem Vorgang Luth.'s): *im heiligen Schmuck*, d. h. mit heiligen, festlichen Kleidern angethan sollen die Engel Gott loben u. anbeten, wie man vor Gott, u. schon vor einem König u. jedem Höhern zu erscheinen pflegte (vgl. Gen. 35, 2); woraus denn JDMich. Munt. de W. auf die Vorstellung eines himmlischen Festes zu Ehren Gottes, nach Analogie der menschlichen, geschlossen haben; u. Ewald fasst dann sogar den Tag eines furchtbaren Gewitters, den er im Folg. beschrieben findet, als einen grossen Festtag Gottes, d. i. Tag der Offenbarung u. Verherrlichung Gottes im Himmel u. auf Erden. Man beruft sich für die Bedeut. auf 96, 9. Spr. 14, 28. 1. Chron. 16, 29. 2. Chron. 20, 21 (wo es von der heiligen Kleidung der Tempelsänger verstanden wird), u. auf d. Anal. von הַדְרֵי־קדש 110, 3. Allein Spr. 14, 28 „in der Menge des Volks besteht die Pracht oder Herrlichkeit (d. i. die Ehre, Macht) des Königs" bezeichnet es jedenfalls kein Feierkleid oder Kleiderschmuck, sondern was gew. הָדָר: königl. Herrlichkeit, Majestät; die übrigen Stellen aber sind sämmtl. aus unsrer geflossen, u. darunter beweist 2. Chron. 20, 21 מְהַלְלִים לַהֲדֶרֶת ק׳ (nicht בַּהֲדֶרֶת) grade dagegen; u. הַדְרֵי ק׳ 110, 3 ist falsche LA. st. הַרְרֵי ק׳: also geben sie keinen Beleg für die angenommene Bedeutung, die ebenso wenig in הָדָר sich findet (wo sie Ges. ebenso grundlos an die Spitze stellt). Vielmehr heisst הֲדֶרֶת ק׳ nichts andres als הָדָר (gew. הוֹד וְהָדָר) u. כָּבוֹד, nämlich göttliche Herrlichkeit, Majestät (s. zu 8, 2. 6): also nicht ein Schmuck der Anbetenden, sondern die Eigenschaft Gottes die hier der Gegenstand des Preises u. der Anbetung ist, wie noch deutlicher 2. Chron. 20, 21 aus der Constr. mit לְ erhellt (hier mit בְּ vielleicht mit dem Begriff des Orts wo sie sich offenbart, nämlich des Heiligthums). So auch die meisten alten Überss.: Aq. Symm. ἐν διαφερείᾳ ἁγίᾳ (vgl. V. 4 בֶּהָדָר Al. ἐν μεγαλο-

πρεπείᾳ [37])), Hier. *in decore sancto* (wie V. 4 בהדר), Chald. בְּשִׁבְחוֹרַת ק׳ wie V. 4 [38]): ferner die Rabb. (wenigstens Kimchi = כבוד, vgl. Lev. 19, 32); vom Ort Calv. (in *splendore* sanctuarii = in tabernaculo, als dem Ort seiner Offenbarung), ebenso Rud. (in spl. sancto = in sede gloriosa) Cler. [Da aber הָדָר auch d. allgem. Bedeut. *Pracht, Zier* hat (vgl. z. B. Lev. 23, 40), da nicht — wie zu erwarten wäre — קָדְשׁוֹ geschrieben ist, u. da sonst das בְּ nur gezwungen erklärt werden kann, so hat man m. E. bei d. gew. Erkl. zu bleiben.]

V. 3—9. Schilderung der majestätischen u. furchtbaren Erweisungen der Kraft Gottes durch Donner u. Blitz, u. deren Wirkung auf die Natur, wie sie dadurch fast aus allen Fugen kommt (vgl. die Wirkung der Theophanien, s. zu 18, 8ff.). Der lyrische Schwung ist hier auf der Höhe, u. zeigt sich namentlich in der steten Wiederholung (Anapher) der *Stimme Jhvhs* [39]), die der Gegenstand der Schilderung ist, an der Spitze der Verse, u. eines Echos derselben im zweiten Halbvers. Auch eine gewisse Ordnung ist darin zu bemerken: im ersten Verspar V. 3. 4 der Donner noch in ruhiger Majestät am Himmel; dann die Wirkungen auf der Erde; im zweiten Verspar V. 5. 6 auf dem Libanon im Norden (dazu V. 7 nachschlagend), im dritten V. 8. 9 in der Wüste im Süden [40]).

---

[37]) Es ist das Wort welches Alex. für הָדָר braucht 104, 1 u. a. Hier hat sie dafür ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτου, wie Syr. ; wie de Muis vermuthet, nach d. LA. חַדְרַת: allein es könnte auch eine Übersetzung nach dem Sinn sein, da בְּ auf einen Ort hinweist (s. oben), u. so Flam. vgl. Calv. Vat. Rud. In cod. Vat. II. fand Adler ἐν εὐπρεπειᾳ, wie Aq. S. Ps. 45, 4. 104, 2. Jes. 35, 2 u. Catena Patrr. I, 490 (s. Schleussner u. διαπρεπεια).

[38]) Auch öft. שִׁבְחוֹר für das Hebr. הָדָר u. תִּפְאֶרֶת in Pss. u. Spr., von שָׁבַהַר Schaph. v. בָּהִיר glänzend (s. Buxt. lex.).

[39]) In der siebenmaligen Wiederholung derselben hat man die heil. Siebenzahl gefunden, wie Geier (um die vollkommene Wirksamkeit anzuzeigen, wie die Siebenzahl überh.), JDMich. (um die Majestät des Donners Gott zu heiligen, wie den 7. Tag), Hgstb. (der damit die Siebenzahl der Verse, u. die 7 Donner der Apokalypse Cap. 10, 3. 4 vergleicht, u. noch die Zehnzahl des Namens Jhvh hinzufügt): aber schwerlich vom Verf. beabsichtigt, wie die ganze Zahlenspielerei überh. [Die Wiederholung veranschaulicht die aufeinander folgenden Schläge des Donners.]

[40]) Diesen Gang fasst Ew. näher so: zuerst vom Himmel aus in der

Die Stimme Jhvhs] ist im A. T. nicht jede vernehmbare Kundgebung Gottes in der Natur, die gleichsam zu uns spricht (Hgstb. Hofm.), sondern nur poet. kindl. Bezeichnung des Donners (s. zu 18, 14), nämlich die murrende, scheltende des Zorns (vgl. *Schelten* 18, 14. 104, 7), mit der, im Ggsatz mit dem schaffenden Wort, das hemmende u. zerstörende Eingreifen Gottes in die Natur verbunden ist. — Zu ergänzen tönt, erschallt. — *Wasser*] sind wol die am Himmel = Wolken, über welchen der Donner ertönt, wie 18, 12 („Wasserdunkel") 104, 3 vgl. Jer. 10, 13 (Vat. Rud. G. Cl. u. die meisten Ausll.); möglich auch das mythische himml. Meer über dem Himmelsgewölbe Gen. 1, 7 (Maur.), wovon aber nur noch Ps. 148, 4 eine sichere Spur vorkommt; schwerl. das Mittell. Meer (JDM. Munt.), zu welchem der Donner keine nähere Beziehung hat. Die geistl. Ausdeutung (wie JHM.) versteht darunter die colluvies gentium. — Der zweite Halbvers erläutert den ersten in zwei Sätzen die einander gleichsam nachhallen; u. V. 4 fügt in zwei nachschlagenden Gliedern, die keine selbständigen Sätze bilden (wie richtig Ew.), noch zwei Beiwörter der Stimme Jhvhs zur Beschreibung ihres majestätischen Halls hinzu: הרעים] *hat gedonnert* (eig. gekracht, gedröhnt); vorausgehender Act Gottes; daher Perf. — בַּכֹּחַ u. בֶּהָדָר] *in Kraft* u. *in Majestät*, oder *mit Kraft* (wie Jes. 40, 9), *mit M.* (vgl. Matth. 24, 30 μετα δυναμεως κ. δοξης πολλης), zur Umschr. des Adj. oder Adv. kräftig, majestätisch, wie *in Treue* 33, 4 = treu parall. וְיָשָׁר, in Gerechtigkeit Spr. 8, 8 = gerecht (recht, richtig), ἐν ἐξουσια Luc. 4, 32, ἐν ἰσχυϊ Offenb. 18, 2 (and. Beispp. s. noch

---

obern Luft (den Wolken), dann auf den Bergen, endlich in den Ebenen: alles erregend, von den Bergen u. hohen Cedern bis zu den Thieren u. kl. Bäumen der Wüste, vom hohen Norden bis zum tiefen Süden (?). Etwas anders JDMich.: steigt auf im Mittell. Meer (die *Wasser* vom Meer verstehend), ertönt dann am stärksten auf dem Libanon, u. zieht von da in die Arab. Wüste. Weiter ausgeführt bei Munt.: erst Wolken vom Mittell. Meer her aufsteigend, u. ferner Donner V. 3, dann näher gerückt stärker u. majestätischer rollend V. 4; nun rollt er fürchterl. über d. Berge hin u. schlägt in d. höchsten Bäume ein V. 5. 6, unter schreckl. Blitzen ringsum V. 7; dann zieht er sich ferner vorwärts in die Arab. Wüste, wo ganze Wälder verwüstet werden V. 8. 9; endl. Platzregen, der wie eine Fluth alles überschwemmt. Aber beruht auf mehrfachen falschen Annahmen.

Storr. obss. ad anal. et synt. Hebr. 451f.). So Vat. Gei. Ros. Ges. thes. C. 18, c. Gr. §. 106, 1 A. 2 u. die meisten Ausll.[41]). Hier mit dem Art. eig. *in der Kraft* u. s. w., weil es eine bestimmte Kraft u. Majestät ist, nämlich die göttliche, s. v. a. der Kraft u. M. Gottes gemäss, wie 77, 14 בַּקֹּדֶשׁ דַּרְכֶּךָ „in der Heiligk. ist dein Weg" = heilig, eig. s. v. a. deiner Heiligk. gemäss, u. das neutest. *δυναμις* u. *ἐξουσια* = *δυν. τοῦ θεοῦ*, z. B. Marc. 9, 1 *ἐν δυναμει* (vgl. Luc. 4, 32. 36 *ἐν ἐξουσιᾳ κ. δυναμει*) 14, 62 *ἐκ δεξιῶν τῆς δυναμεως* (vgl. Luc. 22, 69 dafür *δυν. του θεου*), *ὡς ἐξουσιαν ἐχων, δυναμιν ποιεῖν* u. dgl.

V. 5. 6. Wirkungen auf der Erde: zunächst auf die Cedern des Libanon u. den Libanon selbst; jene als die höchsten Bäume, diesen als die höchsten Berge, die natürlich vor allen anderen davon betroffen werden; die Cedern wol zugleich als die stärksten Bäume, die sie dennoch zerreisse. Bei diesen Wirkungen der „Stimme Jhvhs" ist nun in dieser auch der Blitz mit inbegriffen, welchem das Zerbrechen der Cedern V. 5 zufällt, so wie das „Tanzenmachen" des Libanon V. 6 dem Donner. — Die geistliche Deutung (bei Rabb. u. älteren christl. Ausll., auch noch Hgstb.) versteht unter den Cedern u. Bergen die Könige u. Grossen der Erde (insbes. der Heiden), nach einem allerd. bei Propheten gangb. Bild (wie Jes. 2, 13ff. 10, 16ff. 33ff. 14, 8. Hez. 17, 3. 23. Cap. 31), woran aber hier nicht zu denken.

5. Das Wiederaufnehmen des Praedicats im 2. Gl., mit Voranstellung des Verbums, ist eine besondre rhythmische Figur (Art der Anapher), die auch V. 8 u. 10 wiederkehrt. — *Die Cedern des Libanon*] sind nicht eine Steigerung der Cedern im 1. Gl., als der höchsten u. stattlichsten unter allen (G. Ros. Hgstb.) — denn die Cedern des A. T.'s sind alle Cedern des Libanon, auch sind fast keine andern bekannt —, sondern (wie

---

[41]) Hgstb. verwirft wegen des Artikels die obige Fassung, u. nimmt s. Zuflucht zu dem eigentl. Gebrauch, wo בְּ angibt worin etwas besteht (sog. Beth essentiae, wovon Ges. Lehrg. §. 228, 1 thes. C, 21. Lex. D., Ewald Lehrb. §. 299b), also s. v. a. „die Stimme Jhvhs hat ihr Wesen in der Kraft, sie ist gleichsam die Kraft u. Pracht selbst"; sehr gezwungen u. unpassend, mit frostiger Emphase. Der Art. ist oben hinlänglich begründet.

DE W. richtig) nur „nähere Bestimmung“ d. i. poetische Individualisirung des Begriffs (Anadiplosis, wie 106, 7. 113, 8 vgl. 98, 5), wie nachher V. 8 die Wüste Kadesch der vorherg. Wüste, wie die Stiere Basans 22, 13 u. die Eichen B. u. dgl.

6. *Macht sie tanzen* oder *hüpfen*] (= σκιρτᾷν, besond. von Kälbern) poet. hyperbol. von der Erschütterung der Erde, gleichs. Erdbeben, das der Donner verursacht; ein stehender Zug bei Theophanien (s. zu 18, 8 ff.), wie nachher V. 8 bei der Wüste. Ebenso von d. Bergen 114, 4. 6 mit ähnl. Vergleichung (mit Widdern u. Lämmern). — Das Suff. *sie* (ֵם) geht nicht zum voraus auf die Berge des Libanon, die im 2. Gl. genannt werden, wie viele Ausll. (auch Ew. Olsh.) wegen 114, 4. 6 annehmen, sondern auf die im vorherg. V. genannten Cedern (GEI. de W. Maur. Hengstb. Hitz. Del.); allerdings nur zufolge des Hüpfens der Berge worauf sie stehn, u. daher werden diese im 2. Gl. selbst genannt (HGSTB.). — *Sirjon*] ein alter (Sidonischer) Name des Hermon nach Deut. 3, 9, der als höchste Spitze u. vorspringender Stock des östlichen Libanon, weit über das Hebr. Land hinschauend, für die Hebraeer der Repraesentant des Libanon ist, u. daher hier individualisirend neben ihm steht.

7. Einzelnstehender u. eingliedriger Vers, der schon durch s. Kürze ein überschüssiges Glied anzeigt (nach HGSTB. soll sie das plötzliche Zucken des Blitzes nachbilden!), u. m. E. der vorherg. Strophe hinzugefügt ist, um den Blitz in der „Stimme Jhvhs“, dessen Wirkung schon V. 5, ohne ihn zu nennen, geschildert ist, noch ausdrückl., als Bestandtheil derselben hervorzuheben, u. in seiner eigenthüml. Erscheinung (gezackte Feuerflammen auswerfend) zu schildern. חֹצֵב ל׳] wahrscheinl. *spaltet Feuerflammen* (חצב vom Holzspalten Jes. 10, 15 = חטב), d. i. wirft, schleudert gespaltene Flammen aus; geht auf den gebrochenen gezackten Stral des Blitzes, vgl. das schon von RUD. verglichene Lat. *trisulcum* (OVID. met. II, 848 ignes trisulci,

---

V. 6. וירקידם Alex. λεπτυνεῖ, als ob sie וַיְדִיקֵם (st. וַיְדַקֵּם) gelesen. So auch Syr. וְדַקֵּק (wofür Dathe mit Unrecht aus einer Randlesart des cod. Usser. in den Varr. der Lond. Polygl. וְרַקֵּד gesetzt), u. selbst Hier. noch *disperget* — offenbar falsch.

Seneca Herc. Oet. 17 fulmina trisulca bei Ros.). So Ros. Ges. de W. u. die meisten Neueren, vgl. unter den älteren Ausll. Vat. (*dissectas* ejaculans) Rud. (*spargit* flammas) JDMich. (nubila tanta vi *quatit ut dissiliant*, erumpentibus fulminibus), u. schon die alten Übersss., besond. Syr. ܦܨܨ scindit, Chald. מְנַסֵּר dissecat; während andere sich an die gewöhnl. Bedeut. von חצב *hauen* halten, wie Luth. *häuet wie F.*, Gei. *caedit flammis* (suppl. בְּ) tanquam fissor lignorum, nämlich Bäume u. dgl., u. so wieder Hgstb. (die Blitze als die Waffe womit sie verwundet, durchbohrt, wie חצב Hos. 6, 5. Jes. 51, 9 v. d. strafenden Gott), indem er nur לְ אֵשׁ, statt der ungramm. Ergänzung von בְּ, als Accus. adv. nimmt = *nach Feuerfl.*, was aber ebenso wenig statthaft (der Accus. bezeichnet nie das Werkzeug, ausgen. beim Part. pass.); daher wol Hofm. *behauet die F.*, d. i. gibt den auflodernden Flammen durch den Sturmwind Richtung u. Gestalt: allerdings sprachrichtiger, aber welch ein Sinn! Wenn hier einmal die herrschende Bedeutung von חצב massgebend sein soll, so ist diese vielmehr *aushauen* (besond. Steine u. aus Stein = λατομεω, wie meistens Alex.), u. es würde demnach hier zu übersetzen sein: *die Stimme Jhvhs haut Feuerflammen aus* (nämlich aus den Gewitterwolken), d. i. schlägt sie heraus, lässt sie hervorbrechen, wie den Funken aus dem Kiesel (so schon Calv.: *excidit flammas*, dum nubes quasi ejus malleo percussae in fulmina erumpunt, vgl. Vat. altern. solet *elicere* = ejicere, i. e. una cum tonitru emicat fulgur u. JDMich. oben); oder bildet sie (vgl. חרשׁ, ברא eigentl. exsculpere). Indessen ist an der von Hgstb. geläugneten Bedeut. *spalten* (d. i. zerhauen), obgleich sie ausser Jes. 10, 15 nicht nachzuweisen ist, doch nicht zu verzweifeln, da sie nicht nur in der allg. Wurzel חץ, קץ u. s. w. liegt, sondern auch im Sprachgebr. des verwandten חטב, u. des Arab. حصب (dispergere) u. حطب.

V. 8. 9. Wirkung auf die Arabische Wüste die davon erbebt, auf die Hindinnen (das Wild) die vor Schreck vorzeitig gebären, u. auf die Wälder die geschält werden. Die Wüste folgt dem Libanon wol nur durch den Gegensatz hervorgerufen, nämlich als Süden gegenüber dem Norden, vielleicht auch als Ebene dem Gebirge. Nach Hgstb. dagegen lediglich als das „Ungeheure u. Furchtbare", u. neben den hohen

Bergen „das passendste Symbol der Weltmacht“, jener im Norden, diese im Süden; was aber wieder nur der geistlichen Deutung u. Anwendung angehört. Die Hindinnen werden gewöhnl. als Beispiel der Thiere der Wüste genommen, aber das sind sie eigentlich nicht, sondern gehören offenbar zu den folg. Wäldern, die man noch weniger der Wüste zuschreiben kann; also wol mit der Wüste zusammen in derselben Strophe dem Libanon gegenübergestellt, um die Induction der Natur durch ihre Hauptgebiete zu vollenden. Auch hier wieder Wirkungen des Donners u. des Blitzes verbunden, s. zu V. 9.

8. Vgl. über diesen Eindruck Horat. Od. I, 34, 11 ff. (Cler.). — Die *Wüste Kadesch*] im 2. Gl. nicht steigernd, als besonders schrecklich, in Bez. auf Deut. 1, 19. 8, 15. 32, 10 (wo aber von der ganzen Wüste des Petr. Arabiens die Rede ist), wie Ros. u. Hgstb.: sondern individualisirend, wie V. 5 die Cedern des Libanon (de W.); u. zugleich als der den Hebraeern zunächstliegende u. bekannteste, auch in der Überlieferung berühmteste Theil der Arab. Wüste genannt.

9. *Macht kreisen*] (oder *gebären*, s. Lex. u. zu חִבֵּל 7, 15) näml. vor Schrecken u. vor der Zeit. Ein Beispiel dieser Wirkung des Schreckens im A. T. ist das Weib des Pinechâs 1. Sam. 4, 19 ff. Nach Plin. h. n. VIII, 47 (62) bringt sie der Donner leicht bei einsamen Schafen hervor (G.). Nach den Rabb. u. Bochart Hieroz. P. I lib. 3 cap. 17 werden die Hirsche hier genannt wegen ihrer besonders schweren Geburt, die so erleichtert werde: aber Hiob 39, 1—3 ist ihre Geburt vielmehr als leicht, u. daher schwer zu beobachten angegeben (Hgstb.). — חשׂף] (st. חסף) eig. *entblössen, aufdecken*, dah. (einen Baum oder Zweig) schälen, durch Ablösung der Rinde, decorticare, wie Joel 1, 7. Vgl. Gen. 30, 37. Das passt auch hier vollkommen, als bekannte häufige Wirkung des Blitzes, parall. mit dem *Zerschmettern* der Bäume V. 5, u. vielleicht jene ergänzend, als

---

V. 9. אַיָּלוֹת punctiren Syr. u. unter den Ausll. Lowth (s. poet. Hebr. XXVII, S. 550 ed. Gott.) Ven. Munt. אֵילוֹת *Eichen* oder *Terebinthen:* aber abgesehen davon dass der gebräuchliche Plur. אֵילִים lautet (אֵילוֹת nur als Eigenname = אֵילַת), u. dass der Sinn sehr matt wäre, zeugt für die Richtigkeit der überlieferten Punctation u. der gew. Auffassung schon das Vorkommen derselben Phrase in diesem Sinn Hiob 39, 1 (Ros.).

gewöhnl. damit verbunden. So S. Isaki = יְקַלַּח, wie Gen. 30, 37, u. so ist auch wol Luth. *entblösset*, u. vielleicht Al. ἀποκαλυψει Hier. *revelans* zu nehmen. Falsch Syr. מְעַקַּר entwurzelt, u. unerweisl. u. unnöthig die meisten Neueren entblättert, d. i. schlägt Blätter u. Zweige ab (wie Calv. Genebr.). Unrichtig beziehen es auch viele ältere Ausll. auf das Entblössen der Wälder v. Wild, oder des Bodens von Wäldern u. dgl.

Der letzte Satz *und in seinem Palast spricht jeder Herrlichkeit*] der nur wegen seiner Kürze dem 9. Vers angeschlossen ist, aber eigentlich für sich stehn sollte (vgl. V. 7), bildet den Schluss des ganzen Abschnitts V. 3—9, sofern er angibt was währenddem im Himmel vorgeht, als die Wirkung, d. Eindruck der geschilderten Erweisung der Grösse Gottes auf die Himmelsbewohner: wie sie nämlich in den Preis derselben ausbrechen, entsprechend der Aufforderung des Eingangs, die also hier in Erfüllung geht. Der *Palast* Gottes ist hier nicht der irdische, der Tempel (Rabb. Calv. Grot. u. die meisten älteren Ausll. = Kirche), auch nicht die Welt oder Natur, Himmel Erde u. Meer, vgl. 19, 2 (Cler. Ros., dieser mit Gei. falsch כֻּלּוֹ zu הֵיכָל ziehend „in s. ganzen Pal.“): sondern der Himmel, wie 11, 4. 18, 7, also von Himmelsbewohnern, wie die Bez. auf V. 1. 2 verlangt. So schon Chald. Gei. (der aber כֻּלּוֹ gegen die Accente zu הֵיכָלוֹ zieht, u. daher Gott zum Subj. des Sprechens macht), de W. Hengstb. u. a. — כֻּלּוֹ] (sonst nachschl. Apposition zu einem Nomen, wie überh. כֹּל mit Suffixen (s. Ges. Lex. 1), steht hier ohne unmittelbar vorherg. Nomen, also das Suff. von einem unbestimmten allg. Subject (s. v. a. כָּל־אָדָם *alle*) = *ein jeder* (Al. πᾶς τις Syr. כֻּלְּנָשׁ omnis homo), das aus dem Zshang u. Sinn zu bestimmen (vgl. Jes. 9, 16 mit V. 7), wie 53, 4 (wofür הַכֹּל 14, 3), Jes. 1, 23. 9, 16. 15, 3. 16, 7. Jer. 6, 13. Hab. 1, 9. 15 u. a. Falsch nimmt Ewald Lehrb. §. 286e das Suff. als Neutr.; u. Hgstb. bezieht es auf den Tempel („seine Allheit“, was = der ganze Tempel wäre, wie Geier), mit der unbegreifl. allgem. Behauptung dass es nie ohne vorherg. Nomen stehe: vielmehr ist der Begriff desselben auch hier nur dem Sinn nach aus dem Palast zu entnehmen = jeder der darin Wohnenden. — אֹמֵר] das Part. besagt dass dieses Lob jene Erweisungen

begleitet (vgl. Ew. *während .. spricht*, u. Hofm.: „bei allem dem hört man in Jhvhs himml. Wohnung lauter כבוד: die Schrecknisse hier unten sind droben lauter Ehre").

V. 10. 11. Schluss mit der Anwendung auf das Verhalten Gottes überh.: 1) als König u. Richter der Welt: dass er, wie von Anbeginn, so in alle Ewigk. herrschen u. richten werde (das Donnerwetter, ein gewöhnl. Zug in der Schilderung von Theophanien, erinnert näml. an das Gericht Gottes, wie in der Vorzeit, so fernerhin); 2) als Gott Israels: dass er sein Volk schützen u. segnen werde in Ewigkeit.

הַמַּבּוּל] nicht Flut, Überschwemmung überh., auch nicht d. himml. Ocean Gen. 1, 7 (Maur. u. Baur wie V. 3), sondern eigenth. Wort von d. Sintflut Gen. 6—10, worauf hier der Artikel zurückweist. — Folglich יָשַׁב] Praet. *er sass*, im Ggsatz mit וְיָשַׁב] (ו folgernd) Fut. *und so wird er sitzen*, grade wie 9, 5 u. 8. ישב *sitzen, thronen* abs. vom König u. Richter, s. zu 9, 8. לְ = עַל s. zu 7, 6 Sinn: wie er einst bei der Sintfl. sich als König u. Richter erwies, so wird er es auch ferner thun. So richtig schon die alten Übersss.[42]), bes. Chald. (doppeltes Gericht: der Strafe über d. damal. Geschlecht, u. der Barmherzigk. über Noah), Flam. Calv. Grot. G. Cler. Ros. de W. Hgstb. Del. — Folgerung einer künftigen Flut u. verschiedene Deutungen: auf d. Mess. Gericht (Rabb.), d. Taufe vgl. 1. Petr. 3, 21 (Luth. S. Schm. u. a.), Feuer- u. Schwefelflut u. dgl. (JHM.). Mit falscher Verallgemeinerung des Begriffs, u. Verwischung des Gegensatzes der Zeiten, v. Platzregen u. Überschwemmung des Gewitters Rud. JDM. Dathe Munt.; ähnl. Hitz. (wie Luth.) Köst. Olsh., aber mit לְ als Zweck, wie לִמְשֹׁפְט 9, 8 [zur Flut = um sie herbeizuführen; da jene histor. Beziehung wenig in diesen Zusammenhang passt u. מבול dem Wortbegr. nach überh. Flut bedeutet, dieser alterthüml. Ausdr. aber in d. Poesie so wenig befremdet, als d. sidonische Name des Hermon V. 6, so ist m. E. letztere Erklär. vorzuziehen. Das

---

[42]) Syr. diluvium *subvertit* (אַדְהֵךְ), wol nicht weil er יָשַׁר gelesen (wie Ros. vermuthet), sondern mit Anspielung auf die Umkehrung von Sodom, die als zweites Hauptgericht öft. mit der Sintfluth verbunden, u. bei Ephräm I, 72 als Feuerfl. jener als Wasserfl. gegenübergestellt wird.

Perf. = er hat sich gesetzt; u. d. Art. ganz wie 9, 8. — Jedenfalls aber wird לְ nur in d. zuletzt angegebenen Weise gefast werden dürfen; denn wenn auch d. Begr. „sitzen auf“ durch יָשַׁב mit לְ ausgedrückt werden kann, so doch darum noch nicht d. Begr. „thronen über“ = oberhalb der Fl.].

11. Vgl. 28, 8. 9. [בְּשָׁלוֹם] *in Frieden;* and.: *mit Fr., mit Heil,* wofür aber Gen. 24, 1 (vgl. Deut. 2, 7) kein Beleg ist.]

Psalm XXX.

Danklied eines Geretteten.

1. [Ein Gesang, ein Lied der Einweihung des Hauses, von David.]
2. Ich will dich erheben, Jhvh, weil du mich losgemacht (herausgezogen) hast,
   und nicht erfreut gemacht meine Feinde über mich.
3. Jhvh, mein Gott,
   ich schrie zu dir, und du heiltest mich.
4. Jhvh, du hast heraufgezogen aus der Hölle meine Seele,
   hast mich belebt aus den in die Grube Hinabgestiegenen.
5. Singet Jhvh, seine Begnadeten,
   und danket seinem heiligen Namen.
6. Denn ein Augenblick (vergeht) in seinem Zorn,
   ein Leben in seiner Huld;
   am Abend kehret Weinen ein,
   und am Morgen Jubel.
7. Ich aber sprach in meinem Behagen:
   „ich werde nicht wanken ewiglich“.
8. Jhvh, durch deine Huld hattest du (mich) gestellt auf feste Berge*);
   du bargst dein Antlitz: ich wurde erschreckt.
9. „Zu dir, Jhvh, will ich rufen,
   und zu Jhvh will ich flehen:
10. „Was Gewinn ist in meinem Blut,
    in meinem Hinabfahren zur Grube?

---

*) Nach der Lesart לְהָרְרִי־עֹז.

„kann dich preisen der Staub,
kann er verkünden deine Gnade?
11. „Höre, Jhvh, und sei mir gnädig,
„Jhvh, sei ein Helfer mir."

12. Du wandeltest meine Klagen in Reigen mir,
Löstest mein härenes Gewand, und gürtetest mich mit Freude;
13. Auf dass dich singe meine Ehre (Seele), und nicht schweige;
Jhvh, mein Gott, auf ewig will ich dich loben.

Ist ein Danklied für Rettung aus drohender Todesgefar, nebst Aufforderung aller Frommen zum Lobe Jhvhs, indem er durch sein Beispiel den allg. Satz belegt dass Gott nicht lange zürne, u. das verhängte Leid bald wieder in Freude wende; u. schliessl. gelobt dass er nie aufhören werde Gott zu loben u. zu danken. — Dass die Gefar nicht grade von einer überstandenen Krankheit zu verstehn ist, wie manche aus dem *heilen* V. 2 geschlossen, haben schon Calv. u. Rud. erkannt, u. aus d. Zusammenhang u. d. Analogie widerlegt (vgl. zu Ps. 6). Auf der andern Seite geht Kimchi in der geistigen Deutung zu weit, indem er den Dank auf die Vergebung der Sünde mit der Bathsaba beziehend (s. nachher), alles Einzelne sittlich erklärt, von fleischl. Sicherheit, Fall u. Vergebung. — Der Gang ist einfach u. sachgemäss. Zuerst der kurze Ausruf des Danks dass Jhvh ihn auf s. Schreien vom Tode errettet u. gleichs. aus der Hölle heraufgezogen habe V. 2—4; dann Aufforderung der Frommen zum Lobgesang an Jhvh, weil s. Zorn nur einen Augenblick währe, s. Gnade aber lebenslang, u. nach kurzem Leid stets wieder Freude sende V. 5. 6; welchen Satz er dann V. 7 ff. durch die Erzählung seiner (jüngsten) Erfahrung veranschaulicht: wie er in seinem Wohlstand sicher geworden plötzl. durch ein Zeichen der Ungnade Jhvhs erschreckt worden sei, darauf in seiner Angst ihn um Rettung angefleht habe, worauf sofort seine Klage in Jubel verwandelt, u. ihm Anlass zu ewigem Lob u. Dank gegeben worden sei. Auch die rhythmische Gliederung oder der Strophenbau ist nicht unregelmässig: im allgem. zweigliedrig, d. i. in Versparen, nur zwei durch einen einleitenden Vers dreigliedrig geworden: die erste (Eingangsstrophe) durch einen vorausgeschickten Ausruf V. 2; die vierte, wo er sein Gebet anführt, durch die geschichtl. Einführung der Worte desselben V. 9. Das Gelübde ewigen Lobpreises V. 13, das eigentlich den Schluss bildet, entsprechend der im Eingang V. 2 vorausgeschickten Ankündigung, ist logisch mit der V. 12 vorhergehenden Wendung der Klage zum Jubel als Zweck, u. daher auch rhythmisch zu einer Strophe verbunden.

Da die Überschrift den Ps. ein *Lied zur Einweihung des*

Hauses nennt, so ist unter den Ausll. Streit welches Haus gemeint sei: ob der Tempel oder ein königl. Palast. An Davids Palast 2. Sam. 5, 11. 1. Chron. 14, 1 denken AE. Flam. u. wieder Del., indem sie annehmen dass seine Einweihung in die Zeit der Genesung Davids von schwerer Krankheit gefallen sei. Calv., der den Ps. nicht von einer Genesung (s. oben) sondern v. d. Rettung aus grosser Gefar versteht, setzt die Wiederweihe des durch Absalom entweihten Palastes 2. Sam. 20, 3 an d. Stelle d. ersten Einweihung (so auch Rud. Grot. Cocc. Gei. u. v. a.), wogg. JHMich. den Begr. v. חֲנֻכָּה = Einweihung einer neuen Sache u. ersten Gebrauch derselben, geltend macht. [Der Ausdruck הַבַּיִת entscheidet an u. für sich nicht gegen diese Annahmen; vgl. den Amtstitel אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת; wol aber entscheidet gegen sie: 1) dass im Ps. nichts auf die Weihe des Palastes hindeutet; u. bes. 2) dass in den fraglichen Worten nach der Analogie eine Angabe nicht über die geschichtliche Veranlassung (die in andrer Form gemacht wird), sondern über den gottesdienstl. Gebrauch des Ps. zu suchen ist (vgl. Ps. 92, 1 u. שִׁיר הַמַּעֲלוֹת); dann kann aber auch הַבַּיִת nur *das Haus Jhvhs* sein. Und zwar nicht, wie Hitz. meint, das von David für die Bundeslade errichtete *Zelt* 2. Sam. 6, 12 f.; denn הַבַּיִת ist vielm. d. gebräuchliche Bezeichnung des Tempels im Unterschied von dem Stiftszelt*); auch liesse sich nicht absehen, was den Verf. d. Überschr. zu solcher Beziehung des Ps. veranlast haben könnte, wenn man nicht etwa mit Olsh. annehmen will, er habe sie aus dem „Tanz" V. 12 (vgl. 2. Sam. 6, 14) erschlossen!] — Ebenso wenig kann mit JHMich., welchem Ros. u. Hgstb. (jeder ohne seinen Vorgänger zu nennen) folgen, an die Widmung der Tenne des Aranjah (Aronah) zum Tempelplatz nach dreitägiger Pest 2. Sam. 24, 20 ff. 1. Chron. 21, 22 gedacht werden; denn obschon d. Platz mit dem darauf errichteten Altar allenfalls „Haus Jhvhs" heissen kann (1. Chron. 22, 1), so kann doch jene Handlung Davids nimmermehr eine „Einweihung des Hauses" d. i. Tempels genannt werden, die vielmehr nach 1. Kön. 8, 63. 2. Chron. 7, 5 erst Salomoh vollzieht. Von der Einweihung des Salomon. Tempels verstehn die Aufschrift schon Chald. u. Rabb. Das verbindet dann Kimchi mit der Abfassung von David u. seiner Deutung (s. oben) sinnreich so, dass er den Ps., als

---

*) בַּיִת *Haus* vom Tempel bei seiner ersten Erwähnung 2. Sam. 7, 5 f. 13 im Ggsatz von אֹהֶל *Zelt* (v. d. sogen. Stiftshütte), daher bei der Erbauung stets הַבַּיִת 1. Kön. 6—8, u. so ferner in d. Büchern der Kön. der Chron. u. Prophh., z. B. 2. Kön. 11, 6. 11. 12, 6 ff. 16, 14. 23, 27. 2. Chron. 7, 1. 3. 23, 7. Jes. 6, 4; ebenso in d. Sprüchw. 2. Sam. 5, 8 „kein Blinder u. Lahmer soll in *das Haus* kommen", wo auch nur das Haus Gottes gemeint sein kann. Vgl. البيت Koran II, 119 st. بيت الله.

Versicherung der Vergebung u. Versöhnung Gottes, die die Regierung Salomohs u. seinen Tempelbau erst möglich machte, bei der Einweihung des Tempels gesungen werden lässt. [Bei der Deutung des Ausdrucks auf die Einweihung des Salomon. Tempels bleibt auch Hupf. stehen, indem er bemerkt: was die Aufschrift veranlast haben möge, sei schwerlich auszumachen. — Gewiss nun will dieselbe nicht sagen, dass David im voraus auf Salomohs Tempelweihe den Ps. gedichtet habe; auch wäre sie in der That aus dem Inhalt des Ps. nicht zu begreifen, wenn ihr Sinn wäre: der Ps. sei bei der Einweihung des Salomon. Tempels oder auch bei der חֲנֻכַּת בֵּית־אֱלֹהִים Esr. 6, 16. 17 gesungen worden. Ihr wahrer Sinn ist aber vielm. dass der Ps. am Tempelweihefest gottesdienstlich gebraucht wurde. Dieses von Judas Maccabäus 165 v. Chr. zur Erinnerung an die Reinigung des Tempels von d. Entweihung durch Antiochus Epiphanes u. an d. Einweihung des neugebauten Brandopferaltars gestiftete Fest (vgl. 1. Macc. 4, 52 ff. 2. Macc. 10, 5 ff.) heisst τὰ ἐγκαίνια (Joh. 10, 22) = חֲנֻכָּה, vollständiger חֲנֻכַּת הַבַּיִת oder חֲנֻכַּת בֵּית יי. Man fasste es, wie aus 2. Macc. a. a. O. u. aus Jos. Antt. 12, 7, 7 erhellt, zugleich als Dankfest für die unerwartete Errettung von der drückenden Syr. Oberherrschaft, die unter Antiochus Epiphanes die nationale Existenz Israels u. den Bestand seiner Religion zu vernichten drohte, auf; in 2. Macc. wird noch besonders die schnelle Umwandlung der äussersten Noth in die gröste Freude hervorgehoben. Dies gibt befriedigende Erklärung darüber, warum grade unser Ps. (vgl. bes. V. 6 u. 12) an diesem Fest gesungen zu werden pflegte. Die willkommenste Bestätigung dieser Ansicht fand ich in d. Notiz Del.'s, dass der gottesdienstl. Gebrauch des Ps. am Tempelweihefest durch Soferim c. 18 § 2 ausdrückl. bezeugt ist.

Es versteht sich übrigens von selbst dass aus d. richtig erklärten Aufschrift nicht zu folgern ist, dass d. Ps. selbst erst d. Maccabäerzeit angehört, u. dass d. Isr. Volk in dems. redet (so Olsh.). Als erst zum gottesdienstl. Gebrauch am Tempelweihefest gedichtet liesse er sich gar nicht begreifen. — Die Worte „Lied der Tempelweihe" scheinen vielmehr nicht einmal ein ursprünglicher Bestandttheil der Aufschrift zu sein. Dagegen liegt in ihnen das sicherste u. bestimmteste Zeugniss davon, wie spät manche den liturg. Gebrauch der Ps. betr. Angaben in den Aufschriften beigefügt worden sind; Hgstb. freilich weiss grade in ihnen einen Beweis für d. Ursprünglichkeit der Psalmaufschriften zu finden!!

Für die David. Abkunft des Ps. lässt sich nichts triftiges geltend machen. Hitz. schreibt ihn Jeremiah zu, u. erklärte ihn Begriff der Kritik 64 ff. u. Pss. II, 50 ff. aus der Situation Jer. 38, 1 — 16, jetzt dagegen (im Comm.) aus Jer. 37, 11 ff. Allein Stimmung u. Inhalt des Ps. passen nicht dazu, dass ihn ein Prophet gedichtet haben soll, der — wenn auch aus schlimmerer Lage befreit —

doch immer noch gefangen gehalten wurde u. die nah bevorstehende Zerstörung Jerusalems vor Augen hatte; u. die Berührungen mit Jerem. (bes. V. 2. 4. 7. 12) sind nicht charakteristisch genug, um für die Abkunft von Jeremiah zu entscheiden.]

Eine poet. Bearbeitung des Ps. ist P. Gerhardts Lied: „*Ich preise dich und singe*"; u. aus V. 6 ist der Refrain „*alles Ding währt s. Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit*", in dem Lied desselben: „Sollt' ich meinem Gott nicht singen" entlehnt.

1. Überschrift. Die erste mit שִׁיר u. die einzige in diesem Buch, aber viele in den folgg. Büchern (s. Gei., wo auch die Einfälle der Ausll. über das Verhältniss zu מִזְמוֹר u. beider nebeneinander). — חֲנֻכָּה *Einweihung*] Al. ἐγκαινία, ἐγκαινισμος, d. i. heil. Gebräuche (Salben, Opfer, Lobgesänge u. dgl.) wodurch etwas neu Errichtetes oder Wiederhergestelltes Gott geheiligt, u. dem Gebrauch übergeben wird, findet sich im A. T. öfters erwähnt: bei Errichtung des ersten Heiligthums (Ex. 40. Lev. 8. 9) insbes. von dem Altar Num. 7, 10ff., von einem neuen Haus Deut. 20, 5, dem Tempel Sal.'s 1. Kön. 8, 63, den neuen Mauern Jerusalems Neh. 12, 27, u. bei der Reinigung u. Erneuerung (Wiederweihe) des entweihten Tempels 1. Macc. 4, 52ff. insbes. vom Altar V. 56 (was dann ein jährl. Fest blieb).

V. 2—4. Eingang: Ankündigung des Danklieds, nebst Angabe des Grunds, der Rettung von Todesgefar. Zuerst V. 2 allgemein, dass Jhvh ihn gerettet u. seinen Feinden keinen Triumph bereitet, dann V. 3. 4, mit frischem Anruf Gottes, näher dahin dass Jhvh ihn auf sein Schreien geheilt u. aus der Hölle hervorgezogen habe.

רוֹמְמְךָ] *erhöhen, erheben* = laudibus *efferre, extollere* (näml. über das Gemeine), d. i. loben, preisen, hier Gott in seiner Hoheit, als den über alles Erhabenen anerkennen (Geier), wie 34, 4 (parall. גַּדְּלוּ magnificare). 99, 5. 9. Ex. 15, 2 u. a. Es entspricht als Correlat dem mit demselben Wort (hier durch andere gleichbedeutende Wörter) bezeichneten Thun Gottes an den Menschen, die er aus der Tiefe zieht u. auf sichere Höhen stellt, u. ist gleichs. die menschl. Antwort, Erwiederung (Dank) darauf (Calv.: „quia tanquam e sepulcro in auram vitalem sublatus fuerat, nomen Dei se exaltaturum promittit; sicut enim Deus nos in profundo demersos manu sua in altum erigit, sic vicissim nostrum est laudes ejus ore efferre"). — דִּלִּיתָנִי] (im

Piel nur hier sicher) heisst ohne Zw. *du hast mich losgemacht, entnommen,* oder *herausgezogen, emporgehoben,* näml. aus der Tiefe, dem Abgrund = Gefar (vgl. zu 3, 4), wie nachher V. 4 „aus der Hölle heraufziehen" (העלה), was die nächste Erklärung des Ausdrucks ist, also = befreit, gerettet (wie Aq. *ἀνεσωσας* Hier. salvasti) [43]). — לא־שִׂמַּחְתָּ u. s. w.] Caus. von שׂמח ל, vgl. zu 25, 2, auch hinsichtl. der Wortstellung אֹיְבַי לִי.

3. *Heilen*] bildl. wie 6, 3 = retten, helfen.

4. Die Rettung aus Todesgefar bildl. als *Heraufziehen aus der Hölle und Wiederbelebung aus den Todten* ausgedrückt, wie 16, 10. — *Hölle und Grube* (= Grab)] Bild des Todes, u. hier der Gefar überhaupt, wie schon Flam. Calv. — *Hast mich belebt aus den in die Grube Hinabgestiegenen*] (Kethibh, s. die Anmerk.), d. i. mich von den

---

[43]) Man verbindet dies gew. mit der im Kal vorkommenden Bedeutung *schöpfen* (Wasser aus dem Brunnen) Ex. 2, 16. 19, bildl. Spr. 20, 5 — was das Bild eines *Brunnens* für die Tiefe gäbe aus der er hervorgezogen wird (Hitz. sogar v. einem eig. Brunnen Jer. 38), wie schon Rud. Gei. (altern.): allein diese ist nur eine besondere Anwendung des Begriffs *heraufziehen*, die man nicht auf das Piel hier überzutragen berechtigt ist; auch hat die exeg. u. lexicogr. Tradition bei den alten Übersss. Rabb. u. christl. Ausll. u. Lexx. einstimmig hier nur jene allgemeine Bedeutung: Al. *ὑπελαβες* (was Basil. *ἐμετεωρισας* erklärt), and. Gr. *ἀνεβιβασας* Syr. ארימתני exaltasti Ch. אזקפתני erexisti Isaki הגבהתני Kimchi העליתני (im lex. רוממתני) Flam. *exaltasti* Calv. *extulisti* Geier *evexisti* u. s. w. So namentlich im Chald. Talm. Sprachgebr. *levare, elevare, tollere* u. dgl., u. in letzterer Wendung des Begriffs = auferre das Pi. auch in der andern Stelle Spr. 26, 7 (דַּלְיוּ statt דִּלְּיוּ imp. Pi. auferte) am angemessensten. Dagegen Ges. thes. u. Lex. hat nach d. Vorgang v. Schultens zu Prov. 20, 5 den Arabischen Sprachgebr. bei Gauhar. zu Grunde gelegt, u. als Grundbedeutung *herabhängen* = דלל aufgestellt, tr. *hinablassen* (den Eimer), dah. *schöpfen*, u. hier *heraufziehen* überh. Sehr scheinbar bei der offenb. Verwandtschaft mit דלל (vgl. דָּלִי, דָּלְיוֹת u. s. w.): allein auch im Arab. geht *schöpfen* nicht vom Hinablassen, sondern v. Heraufziehen des Eimers aus; u. d. Grundbegriff der ganzen Sippschaft דלה, דלל, שׁלל, שׁלה u. s. w. ist *schlaff, lose* sein (dah. schwanken, schweben, hängen, schaukeln u. dgl.), tr. *losmachen, befreien, wegnehmen,* insbes. *herausziehen* u. s. w.

V. 4. מיורדי־בור Kethibh יְרִידֵי ב gangb. Phrase (s. zu 28, 1), u. ganz dem Parall. angemessen (s. oben), auch schon von den ältesten

Todten erweckt = parall. aus der Hölle hervorgezogen. *Hölle* u. *Grab* wie gew. Wechselbegriffe u. parall.; u. מִן *aus* zuerst vom Ort aus dem er gezogen, dann von der Gemeinschaft derer die sich dort befinden, aus der er entnommen wird; grade wie sich verhält „verflucht bist du von dem Felde" Gen. 4, 11, u. „verfl. bist du aus allen Thieren des Feldes" Gen. 3, 14. Der Ausdr. wie 9, 14. 28, 1. 88, 4ff. (hyperbolisch). [Hitz.: „am Leben *erhalten, fern* von den ins Grab Gesunkenen"; gegen den Parall.]

V. 5. 6. Nachdem er seinen eignen Vorsatz Jhvh wegen seiner Rettung zu erheben ausgedrückt, ruft er die Frommen überh. auf Gott zu lobsingen (wie 9, 12. 22, 24), indem er aus seinem Fall eine allgemeine Wahrheit, die für alle Freunde Gottes Bedeutung hat, folgert u. ihnen ans Herz legt, näml. die allgem. Gnade Gottes gegen die Seinigen (Calv. Rud.); dass das Leid das Gott schickt bald wieder sich in Freude verwandelt, weil sein Zorn nur einen Augenblick währt, seine Gnade aber lebenslang. חֲסִידָיו] s. zu 4, 4 (vgl. noch Rud., der es hier ganz übereinstimmend mit mir erklärt: *παθητικῶς* = *κεχαριτωμένοι*, *gratia, misericordia Dei affecti*). — זִכְרוֹ] hier s. v. a. שֵׁם *Name*, als Mittel des Gedächtnisses, u. womit man einen erwähnt, anruft, rühmt u. s. w. (s. zu 20, 8): also הוֹדוּ לְזֵכֶר קָדְשׁוֹ (auch 97, 12) = הוֹדוּ לְשֵׁם ק׳, wie 106, 47. 122, 4 u. a. (Kimchi Calv. JHM.). Das *heilig* ist hier nichts als göttl. (s. zu 22, 4); u. wol nicht mit Hgstb. eine besondere Bedeut. u. Bez. auf Gottes Heiligkeit darin zu suchen.

Überss. ausgedrückt, wie Alex. (*ἀπο των καταβαινοντων* u. s. w.) mit ihren Töchtern u. Syr. So auch Flam. Calv. u. fast alle Ausll. Dagegen das Kerî מִיָּרְדִי *von meinem Hinabsteigen*, d. i. dass ich nicht hinabstieg in die Gr. (neg. Inf. constr. Ges. Gr. §. 132, 2. Lex. יָרַד 5), wie schon Hier. *ne descenderem* Chald. מִן לְמֵיחַת u. Rabb. (Kimchi hat beides) Vat. de Muis u. a.: aber ganz verwerflich: nicht nur weil es eine gangbare Phrase u. einfache Constr. ohne Noth ändert, sondern auch eine unerhörte Infinitivform יְרֹד statt der allein gebräuchlichen u. auch in diesem Ps. selbst u. mit demselben Suff. gebrauchten (V. 10 בְּרִדְתִּי) setzt; was so unbegreiflich dass Ewald Lehrb. §. 211, b auf den Einfall gekommen ist, das Keri solle d. Part. Sing. mit Suff. sein statt מִיֹּרְדִי (wie schon Fr. Tsepregi (bei Ros.) das Kethibh deuten wollte): eine ebenso unerhörte Form als Construction.

6. *Augenblick* (רֶגַע [44])) u. *Leben*] bilden hier einen Gegensatz der Zeit oder Dauer eines Zustandes: jener einer kurzen, schnell vorübergehenden, dieses einer lebenslänglichen. Die Constr. רֶגַע בְּאַפּוֹ am einfachsten: *ein Augenblick* (ist oder vergeht) *in s. Zorn*, wie parall. *ein Leben in s. Huld*, wie schon Chald. („eine Stunde ist oder dauert s. Zorn") Flam. Calv. Pisc. JHM. de W.; *in* vom Zustand, wie „in Frieden", „in Kummer" u. dgl.; dagegen Ros. (wie im ersten Satz schon Gei.): *er* (besteht, beharrt) nur *einen Augenbl. in s. Zorn* u. s. w., indem sie Gott zum Subject machen, die Wörter der Zeit als Accus. fassen, u. עמד ergänzen; was alles zwar möglich (wiewol alle von Ros. angeff. Stellen für die Ergänzung von עמד nicht triftig sind), aber nicht natürl. u. wahrsch. ist [45]). Dieser Satz dass Gott nicht lange zürnt (nachträgt), u. gern u. bald verzeiht (versöhnlich ist), wird oft u. mit Nachdruck im A. T. wiederholt, z. B. 103, 9 „nicht immer hadert er, u. nicht ewig trägt er nach" (vgl. die ganze Stelle V. 10ff., u. die positive Ergänzung

---

[44]) Aq. ἀθροισμος = *punctum temporis* (nicht *festinatio* wie Montfaucon, s. Fischer prolus. S. 29), Hieron. *momentum*. Dagegen Alex. ὀργή (nach Ros. רֹגֶז st. רֶגַע lesend), ähnl. Syr. ܒܐܬܐ *increpatio*.

[45]) Den zweiten Satz fasst Gei. ganz abweichend *delectatur vita*, d. i. er hat nicht Gefallen am Tode, sondern am Leben des Sünders, was zwar ein schöner u. gangb. bibl. Satz ist (vgl. Hez. 18, 23. 32. 33, 11. Weish. 1, 13. 2, 23. 11, 23—26), aber den Parallelismus zerstört, indem חַיִּים nicht als Zeitmass im Ggsatz von רֶגַע, sondern materiell, u. רָצוֹן nicht = חֶסֶד im Ggsatz von אַף, sondern = חֵפֶץ Wohlgefallen, Belieben gefast wird. Am weitesten aber verirrt sich Hgstb., der, indem er *Leben* materiell, als Ggsatz von *Tod* V. 4 u. 10, nimmt, u. läugnet dass חַיִּים jemals etwas anderes u. blosser Zeitbegr., s. v. a. das ganze Leben lang, sein könne, dazu verleitet wird auch רֶגַע gegen allen Sprachgebrauch materiell = trauriger Augenblick, u. das Ganze zu fassen: *ein* (trauriger) *Augenblick* (ist) *durch s. Zorn, Leben durch s. Huld!* [Ähnl. Hitz.: „jäher Tod (?) liegt in seinem Zorn, Leben in seiner Huld.] Dass „Leben" hier wirklich nur Zeitmass ist, wie es der Gegensatz mit „Augenblick" nothwendig mit sich bringt, bestätigt auch die Parallelstelle Jes. 54, 7. 8, wo der *Augenblick des Zorns* in demselben Ggsatz mit *ewiger Gnade* (חֶסֶד עוֹלָם) steht wie hier mit *lebenslänglicher Huld*, also חיים = עוֹלָם, grade wie z. B. 23, 6. 27, 4 לְאֹרֶךְ יָמִים u. כָּל־יְמֵי־חַיַּי für לְעוֹלָם, לָנֶצַח, לָעַד u. dgl., u. überh. in demselben Satz beide Zeitformeln ohne Unterschied gebraucht werden, weil sie im Begriff zusammenfallen (s. zu 21, 5).

V. 17 „die Gnade Jhvhs ist von Ewigkeit zu Ewigk. über die so ihn fürchten"), u. fast gleichlautend Jer. 3, 5. 12. Jes. 57, 16. Mich. 7, 18; u. ist nur der Wiederhall der Mosaischen Formel *„Jhvh ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmüthig und von grosser Gnade und Treue"* (יהוה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ־אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת), die Ex. 34, 6. 7 mit dem Zusatz „Gnade bewahrend tausenden, vergebend Schuld u. Sünde u. s. w." sich, als ein Commentar der Verheissung in den Gesetztafeln Ex. 20, 7 „Gnade thuend tausenden", dem drohenden „ich bin ein eifriger Gott, heimsuchend die Schuld" u. s. w. V. 5 als Correctiv zur Seite stellt, u. wie ein Refrain im ganzen A. T. wiederhallt, z. B. Num. 14, 18. Deut. 4, 31. Joel 2, 13. Jon. 4, 2. Neh. 9, 17. 31. Ps. 78, 38. 86, 15. 111, 4. 112, 4. 145, 8 u. so auch 103, 8 vor der vorhin angeführten Ausführung V. 9 ff. Demnach ist auch wol unsre Stelle auf diesen Satz zurückzuführen, der im ersten Gl. des Parall. enthalten ist; das zweite „ein Leben in s. Huld", als die positive Kehrseite desselben tritt nur des Parallelismus wegen hinzu: um zu besagen dass auf den Zorn bald wieder die Gnade folge, folglich das Dauernde sei, wie jener das Vorübergehende [vgl. Hiob 2, 10 u. die höhere neutest. Gestalt dieser Erkenntniss 2. Cor. 4, 17], nicht aber eine selbständige Aussage über ihre Zeitdauer zu machen, u. diese mathematisch dahin zu bestimmen dass sie dann das ganze folg. Leben hindurch ungestört währe; wie Hgstb. sehr unpoetisch versteht, u. sehr ungeistl. dagg. einwirft dass der Dichter „das ja noch nicht habe wissen können"! (wieder ein Einwurf der fleischlichen Verstandesansicht, wie sie ihm so oft in der Polemik entfahren). Vgl. dagegen Kimchi (der bemerkt dass unter allen Eigenschaften Gottes nur eine der Zorn sei, u. die kurze Dauer seines Zorns neben d. langen Genuss s. Vergebung urgirt), u. bes. Calv. Das bestätigt auch der folg. Satz: *am Abend kehrt Weinen ein, am Morgen Jubel,* der die Folge oder Wirkung des im ersten Halbv. bezeichneten göttl. Verhaltens enthält, nämlich den schnellen Übergang des Leids in Freude, Jubel, entsprechend der im 1. Gl. desselben ausgesagten Kürze seines Zorns. Ganz ähnl. Jes. 17, 14 „zur Zeit des Abends siehe da Schrecken, u. bevor es Morgen wird, ist es nicht mehr". In beiden Stellen liegt die Pointe natürlich zunächst in

der Kürze des Zwischenraums zwischen Abend u. Morgen; u. insofern hätten ebenso gut beide Zeitpuncte umgekehrt, u. der Zwischenraum zwischen Morgen u. Abend zum Masstab genommen werden können: aber es liegt in der vorliegenden Wahl unstreitig zugleich eine Beziehung auf die Natur u. gangb. symbol. Bedeutung beider Tageszeiten (wie schon Kimchi Calv. Rud. richtig bemerkt haben): der Abend (wie sonst die Nacht), als die Zeit der einbrechenden ängstl. Finsterniss, für das Einkehren des Leids, der Morgen, als wiederkehrendes Licht, für die Wiederkehr der Freude (s. zu 5, 4); grade so wie in dem gleichbedeutenden Spruch 126, 5 „die in Thränen säen, werden in Jubel erndten" zwar zunächst auf die kurze Zwischenzeit zwischen Sat u. Ernte (als Bild der baldigen Befreiung des Volks), aber zugleich auf die Natur beider Zeiten u. Handlungen gesehen ist. Dagegen daran dass nach Hebr. Zeitrechnung der Tag mit dem Abend beginnt (woraus Gei. u. a. die Voranstellung des Abends ableiten), ist gewiss nicht gedacht. — לִין] eig. *übernachten*, daher meton. *einkehren* (wie מָלוֹן eig. Ort des Übernachtens, daher der Einkehr, Herberge); hier uneigentl. vom Weinen (Leid), unter dem Bild eines in der Herberge einkehrenden Wanderers, der am Abend einkehrt: also zunächst nur zum *Abend* gehörig (u. dadurch herbeigeführt), aber nach bekannter Redefigur (Zeugma, Attraction) mit erweitertem Sinn auch auf den parallelen *Morgen* übergetragen (was auch für d. Deutsche gilt): so dass also hier nicht mit Hgstb. ein abschwächendes Verb. subst. *(ist da)* zu ergänzen ist.

V. 7 ff. Nachweisung des eben ausgesprochenen Satzes an seinem eignen Beispiel, in seiner neulich gemachten Erfahrung, die er in ihren verschiedenen Stadien erzählt: zuerst wie er in seinem durch Gottes Huld befestigten Wohlstand sicher geworden u. sich für unerschütterlich gehalten, aber plötzlich durch Unglück („Verhüllung des göttlichen Antlitzes" als Zeichen seiner Ungnade) daraus aufgeschreckt worden sei V. 7. 8; dann wie er in seiner Angst Gott flehentlich um Gnade u. Hülfe angerufen V. 9—11; u. darauf Gott sofort sein Leid geendet u. seine Trauer in Freude u. Jubel verwandelt habe V. 12; so dass er ihm zu unaufhörlichem Lobgesang u. ewigem Dank verpflichtet sei V. 13.

וַאֲנִי] ist auch hier, wie gew., gewissermassen gegensätzlich, indem er sich u. seine frühere Denkart, auf die er zurückblickt, dem vorherg. Satz, den er erst durch die letzte Erfahrung gewonnen hat, gegenüberstellt; aber zugleich erläuternd (= כִּי), indem es die folg. Erläuterung des Satzes einführt, beides grade wie ואני אמרתי 31, 23. Jes. 49, 4; vgl. auch 35, 13. 73, 2. — *Ich sprach*] d. i. ich dachte, nach bekannter Hebr. Redeweise; hier wie 10, 6. 11. 13. 31, 23, mit demselben Ausdruck der fleischlichen Sicherheit. — *Ich werde nicht wanken*] wie 10, 6 (s. das.). — בְּשַׁלְוִי[46])] wird von den alten Überss. u. den Ausll. mit gleichem Recht th. von äusserer Ruhe oder Wohlstand verstanden (Al. εὐθηνια Symm. ἠρεμα Hier. abundantia Vat. Gei. u. a. tranquillitas), th. von (fleischlicher) Sicherheit, Zuversicht des Herzens (Chald. Kimchi v. sittl. Sicherheit, Calv. fiducia carnis); denn der Begriff von שַׁלְוָה etwa = *Behagen* (verwdt. שָׁלוֹם), sowie das Verb. שלה umfast beides: Ruhe, Frieden, d. i. Sicherheit, Ungestörtheit von aussen, Gemächlichkeit (vgl. bes. 122, 6. 7 parall. שָׁלוֹם Spr. 17, 1), u. die dadurch herbeigeführte innere Sicherheit, Sorglosigkeit, die sich nichts Böses versieht, wie בְּשַׁלְוָה Dan. 8, 25. 11, 21. 24 (= unversehens), namentlich die fleischliche Zuversicht die das Glück erzeugt Spr. 1, 32 (der Thoren), wie hier. Diese Folge des Glücks, dass es zu Übermuth, Sicherheit u. so zu Gottesvergessenheit u. Gottesverachtung führt, ist in den Pss. stehender Zug bei den Starken, Reichen u. Frevlern, u. oft in prophetischen Vorhalten am Beispiel des Isr. Volks selbst nachgewiesen, wie Deut. 8, 11 ff. 32, 15. Hos. 13, 6 (Hgstb.).

8. Im 1. Gl. wird auf den Grund seines Wohlstands, der

---

[46]) Sieht aus wie von einem masc. שֶׁלֶו (wie gew. angenommen wird, was aber euphonisch so wenig mögl. als קֶצֶו, מֶזֶו u. dgl., da Vau sich hier vocalisiren muss), oder vielmehr שָׁלוּ (nach שָׂכוּ, בֹּהוּ). Da aber sonst nur שַׁלְוָה vorkommt, so ist wahrsch. שַׁלְוִי eine ähnliche Verkürzung beim Suff. st. שַׁלְוָתִי wie sie auch anderwärts sich findet, z. B. פִּנָּה st. פִּנָּתָה Spr. 7, 8, מִדָּה st. מִדָּתָה Hiob 11, 9, טָחֳרָהּ Lev. 12, 4—6, u. besonders unzweideutig תְּבוּנָם Hos. 13, 2 (wo an ein תְּבוּן sicher nicht zu denken). Vgl. Hitz. zu Hos. 13, 2. [Doch ist diese Abstossung der Femininendung nur bei dem mit *a* anlautenden Suff. sicher nachzuweisen.]

ihn so sicher gemacht, nämlich Gottes Gnade, hingewiesen, um dann sofort im 2. Gl. die vernichtende Wirkung der Entziehung derselben folgen zu lassen, wie bei den ersten Zeichen der göttl. Ungnade all seine Zuversicht zusammengestürzt u. der Bestürzung u. Verzagtheit gewichen sei. Es liegt vielleicht ein Nachdruck auf *in deiner Gnade* (בְּרְצוֹנְךָ), als dem wahren Grund seines Glücks, den er aus den Augen verloren hatte, indem er alles seiner eignen Kraft zuschrieb, u. den er erst durch die Entziehung wieder kennen lernte (wie Sal. Isaki Gei. Hgstb.); sichrer ist dass sie hervorgehoben werden muste, um die Wirkung des Gegentheils gegenüberzustellen. [חֶעֱמַדְתָּה Plusquamp. als Voraussetzung der Katastrophe im 2. Gl. — הֶעֱמַדְתָּה לְהַרְרִי עֹז] gewöhnl. *du hattest meinem Berg Stärke* (Festigkeit) *bestätigt* oder *bestellt* (so Hier. u. die meisten Ausll.). *Bestätigen (bestellen)* d. i. nach de W. Festigk. bestehn lassen, oder aufrichten, nach Hgstb. verleihen, wie 2. Chron. 33, 8 „das Land der Väter bestellen" st. geben 2. Kön. 21, 8. *Berg* entw. allg. Bild der Sicherheit, Festigk., wie sonst *Felsen, Höhen, Burg* 18, 34. 27, 5 (Flam. der den Sinn gut ausdrückt: „fortunas meas ita stabiliveras ut firmissimi montis instar haberent", Calv. de W. Ew.); oder der Grösse u. Würde (Rabb. Ros., mit Anf. des Arab. poet. Gebrauchs von جبل in gleichem Sinn bei Schult. zur Ham. S. 462, zu Hiob S. 386): oder des Reichs, der Herrschaft, namentl. vom B. Zion verstanden, vgl. 68, 18. 76, 5. Jes. 2, 3 (JHM. Hgstb. Del. ebenso Gei., nur in der Fassung „du hattest *auf m. Berg* Festigkeit bestellt", d. i. in meiner Herrschaft auf d. Berg Zion mir einen festen Sitz gegeben). Die Erklärungen laufen meist etwas unklar in einander, weil sich die Begriffe von „Berg" u. „Festigkeit" (robur) vermischen. Bei allen aber bleibt es ein gezwungener Ausdruck „dem Berge Festigkeit bestätigen oder bestellen" st. geben u. dergl., u. „meinem Berg" st. mir oder meiner Würde u. s. w.; auch heisst הֶעֱמִיד nicht bestellen oder bestätigen, sondern stellen, aufstellen. [Hitz. gar: „hattest du m. B. stehen lassen fest"; לְ als not. accus. u. עֹז adverbial, wie Richt. 5, 21; mit d. Erkl.: wenn sein Berg feststehe, so stehe er auch selber fest!] Wenn die LA. לְהַרְרִי richtig ist, so kann es nur heissen: *du hattest auf meinen Berg eine Veste ge-*

stellt (עֹז = מָעֹז wie oft), oder auch *du hattest* (mich) *gestellt auf meinen festen Berg* (הַרְרִי עֹז wie מַחֲסִי־עֹז 71, 7). Aber m. E. ist לְהַרְרֵי עֹז *Bergen der Festigkeit* mit Chald. u. R. Mosheh zu lesen, u. das Ganze mit letzterem zu erklären: *du hast* (mich) *auf feste Berge gestellt* (s. krit. Note). So schon Pagninus im thes. (nach Poli Syn.). הַרְרֵי־עֹז (Plur. st. Sing.) wie ה׳ קֹדֶשׁ 87, 1 ה׳ צִיּוֹן 133, 3 ה׳ טֶרֶף 76, 5 ה׳ עַד Hab. 3, 5 u. a., u. wie מִגְדַּל־עֹז 61, 4 קִרְיַת־עֹז Spr. 18, 19 u. dgl. Die Auslassung des Suff. ist hier nicht härter als 17, 11. 44, 10. 137, 5. 139, 1 u. a. [Doch ist vielleicht auch הֶעֱמַדְתַּנִי zu emendiren. Der Plur., an welchem Hitz. Anstoss nimmt, ist d. sogen. Plur. der Kategorie, vgl. Jes. 33, 16. Hiob 17, 1.] הָיִיתִי נ׳] asynd., die sofortige Wirkung ausdrückend, wie 46, 7. 48, 5. 68, 2. 104, 22. 28. 30.

V. 8. Statt לְהַרְרִי־עֹז oder לְהַרְרִי עֹז (wie richtig ed. Jabl. JHM. u. Bär) ist in ed. Buxt. u. At. 1. unrichtig להררי עֹז accentuirt (wie 8, 3 יִסַּדְתָּ עֹז u. a.), mit einem hier unstatthaften Tiphchah ant. st. Merka; ganz widersinnig u. abenteuerlich aber in den meisten Ausgg. לְהַרְרִי עֹז (wie in edd. Bomb. At. 2 v. d. Hooght, u. noch in den neuesten von Hahn u. Theile), wodurch עֹז zum folg. Glied gezogen werden würde, was doch nicht die Meinung sein kann u. ist, wo es auch an dieser Stelle unerhört, also sinnlos gesetzt ist. — Die masor. Punctation הַרְרִי ist zwar nicht grammatisch unmöglich, da ihr הֲרָרִי Jer. 17, 3 u. הַרְרָם Gen. 14, 6, u. Formen wie גֶּלְלוֹ, צִלְלוֹ, שָׁרְרֵךְ, חֶנְנָהּ zur Seite stehn: aber sie ist bedenklich, da dergl. Auflösungen der Verdoppelung in solchen Wörtern med. gem. in der Regel dem Plur., bes. im st. constr. (wie עַמְמֵי, חִקְקֵי, צִלְלֵי) angehören, u. wol erst von da aus in Singularformen mit Suffixen eingedrungen sind (woraus aber nicht auf selbständige Formen הָרָר oder gar הֶרֶר, גֶּלֶל u. dgl. die das Lex. verunzieren, geschlossen werden darf), in diesem Wort aber הַרְרֵי die gangbare poet. Form des st. constr. pl. ist. Auch ist die Überlieferung in dieser LA. keineswegs fest: Alex. *παρεσχου τῳ καλλει μου δυναμιν* hat unstreitig הֲדָרִי gelesen, u. so wol auch Syr. על שׁובחי *gloria mea* (so Dathe, während Ros. es für Erklärung des Bildes hält); am wichtigsten aber ist d. Zeugniss der Chald., die sich sonst zur mas. Punctation hält, hier aber אִתְעַתַּדְתָּא לְטוּרַיָּא עָשִׁינַיָּא *astitisti montibus validis* übersetzt, also הַרְרֵי־עֹז gelesen hat; ebenso R. Mosheh bei AE. הֶעֱמַדְתַּנִי לְהַרְרֵי־עֹז *du hast mich auf feste Berge gestellt* [Hupf.'s Auffassung d. Angabe AE.'s, v. Del. beanstandet, ist m. E. die wahrscheinlichste]: unstreitig die wahre LA. u. Erklärung (s. oben). Die Punctation הַרְרִי ist wahrsch. durch die Auslassung des Suff. am Verb. herbeigeführt worden.

9. Da in den folgg. VV. 10 u. 11 die Worte seines damaligen Gebets angeführt werden, folgl. dieser einleitende Vers, der die Thatsache des Betens einführt, in dieselbe Lage gehört, so scheinen die Verba אֶקְרָא u. אֶתְחַנָּן als relat. Praett. zu stehn: *ich rief, ich flehte*, wie auch gew. angenommen wird, nach 3, 5. 18, 4 u. a. Indessen, obgleich der Gebrauch des Imperf. hinter einem Praet. als relat. Praet. unzweifelhaft ist, so wäre doch hier die plötzl. Vertauschung der vorhergg. Perff. (die auch V. 12 beim Erfolg wiederkehren) mit Imperff. von derselben Zeit u. Lage auffallend; auch sind die angeff. Beispp. in diesen Verbb. nicht sicher, u. sonst zeigen sie immer den Entschluss an, wie in derselben Formel 28, 1. Es ist dah. viell. der damalige Entschluss bezeichnet, u. das einführende *ich sprach* (אָמַרְתִּי oder לֵאמֹר) das man vor dem folg. V. ergänzt, schon hier hinzuzudenken. [?] So schon Alex. Symm. (*ἐν τοῖς κακοῖς γενομενος ἔλεγον*) Hier. Luth.

V. 10. 11. Anführung der damaligen Worte seines Gebets; wie das ganze Lied (oder vielm. Gebet) des Hizkiah Jes. 38, 10ff., mit zwiefachem אָמַרְתִּי eingeführt, aus einer blossen histor. Anführung des seiner Rettung vorhergehenden Gebets besteht. Auch das hier gebrauchte Motiv zur Erweichung Gottes findet sich dort V. 18. 19 z. Th. wörtlich wieder, wie 6, 6. 88, 11 u. a. (über dessen richtige Auffassung das Nöthige zu 6, 6 bemerkt ist). — מַה־בֶּצַע] wie Gen. 37, 26. Mal. 3, 14 [47]); vgl. mit unbestimmter Frage Hiob 22, 3. — *Blut*] für Tod überhaupt, s. zu 9, 13. — *Staub*] ist nicht der (in Staub aufgelöste) Leichnam (wie JHM. Ros. de W.), sondern nach gangb. poet. Sprachgebr. das Grab = parall. שַׁחַת *Grube* (s. zu 7, 6); hier, wie sonst, von der Hölle, als Ort der Todten; wie denn

---

[47]) Olsh. findet ich weiss nicht was für Schwierigkeiten die Formel grammatisch zu fassen. Es heisst ganz einfach: *was für ein Gewinn* (ist) in m. Bl., wie Jes. 40, 18 מַה־דְּמוּת was für ein Bild (Gleichniss, likeness); woraus aber nicht folgt dass, weil im Lat. dergl. durch quid mit Gen. ausgedrückt wird, auch im Hebr. d. folg. Subst. ein Genit. sei (Ges. Lex.), vgl. *τί ὀφελος* oder *τίς ὠφελεια* (Al.). Das bestätigt sich durch die unbestimmte Frage אִם־בֶּצַע (ist) ein Gewinn? Hiob 22, 3. Dagegen die v. Olsh. vorgeschlagene Fassung *was* (ist) *der Gewinn* würde den Art. fordern.

auch in allen Parallelstellen das was hier dem Staub beigelegt wird von der Hölle, dem Grab u. dergl. steht. — אֲמִתֶּךָ *deine Treue*] gewöhnl. Gegenstand des Lobgesangs der Menschen, wie Jes. 38, 18. 19 (neben der *Gnade*, wozu sie gehört). Gegen Hgstb. der auch hier die Bedeutung läugnet, u. sich auf *Wahrheit* versteift, s. zu 26, 3.

V. 12. Erfolg des Gebets: Erhörung seiner Bitte, u. Verwandlung des Leids in Freude, vgl. V. 6 in denselben Perff. erzählt, wie der Anfang V. 7f. [Ggsatz zu V. 2, b]. — הִפַּךְ] v. derselben Umwandlung 41, 4. Jer. 31, 13, u. umgekehrt Klgl. 5, 15. Am. 8, 10. — *Reigen*] (Tänze aufgeführt von Weibern nebst Gesang u. Musik, zur Feier eines Siegs, wie Ex. 15, 20. Richt. 11, 34. 1. Sam. 18, 6, oder bei sonstigen rel. Festen Ex. 32, 19. Richt. 21, 21), hier poet. allg. st. Freude oder Jubel, Danklied, wie Jer. 31, 4. 13. Klgl. 5, 15. Ebenso steht der Gegensatz *Klage* (מִסְפֵּד, welches eig. Klage u. sonstige äussere Trauerbezeugungen um einen Todten bezeichnet), u. im Parall. שַׂק *Trauergewand* (eig. härenes Zeug u. ein davon gemachter Sack, u. sackähnlicher, auf dem blossen Leib getragener u. mit einem Gurt oder Strick befestigter Rock, als Trauerkleid, nicht nur bei Todesfällen, sondern auch bei sonstigen öffentl. u. eignen Unglücksfällen zum Zeichen der Demüthigung unter die Hand Gottes u. der Bussfertigkeit getragen), als äusseres Zeichen der Trauer, uneigentl. u. meton. st. Trauer oder Traurigkeit überh., wie namentl. letzteres noch Hiob 16, 15. Jes. 3, 24. 15, 3. Joel 1, 13. Am. 8, 10 u. a., wo schwerlich an ein wirkl. Anlegen des Trauergewands zu denken. — *Lösen* (פִּתַּח)] d. i. entgürten (in Bez. auf den Gurt womit es befestigt war, vgl. Jes. 5, 27) u. ablegen, ausziehen wie Jes. 20, 2. — *Gürtetest mich mit Freude*] gleichs. mit einem Feier- u. Freudenkleid, statt des abgelegten Trauerkleids, von welchem der bildl. Ausdruck *gürten* hier entlehnt ist; doch auch ohne diesen Gegensatz in erweitertem Sinn = *bekleiden* (bildl. s. v. a. erfüllen), wie 65, 13 „die Hügel gürten sich mit Jubel“ (vgl. V. 14 „bekleiden sich mit Schafen“); eigentl. nur „mit Kraft gürten“ u. dgl. (s. zu 18, 33).

13. Schluss: daher ewiger Dank gegen Gott; aber logisch verbunden mit V. 12 als Zweck der Rettung (s. Einl.). —

לְמַעַן] nicht (wie G. R. u. a.) *so dass, desshalb* (Adv.), sondern wie immer *auf dass, damit:* der Erfolg als Absicht, Zweck des vorherg. bezeichnet, wie oft (FRITZSCHE comm. ad Matth. exc. 1), s. zu 51, 6. — כְּבוֹד] als Subj. des Singens, parall. mit 1. Pers. im 2. Gl., kann nur die Seele des Dichters sein, also st. כְּבוֹדִי = נַפְשִׁי (s. zu 7, 6), vgl. bes. 108, 2 אֲזַמְּרָה אַף־כְּבוֹדִי. So AL. (δοξα μου) Vulg. Luth. u. die meisten Ausll., die nur in der sprachl. Begründung des Begriffs abweichen (s. krit. Note). CHALD. die *Edlen* der Welt (abstr. st. concr. נִכְבַּדִים, wie Jes. 5, 13. 10, 16 u. a.), aber hier unpassend. SYR. als Accus. zu singen: „darum will ich dir Lob singen" (vgl. נתן כבוד u. dgl. 29, 2. 9), aber in dieser Constr. nicht statthaft. [Ohne Suff. könnte nur mit Ewald Olsh. u. Hitz. erklärt werden: „auf dass dich singe nicht verstummende Ehre". Das Product des Singens, כבוד, wäre zum Subj. desselben gemacht.]

Psalm XXXI.

Gebet um Rettung, mit Zuversicht der Erhörung.

1. [Dem Meister, ein Gesang von David.]
2. Bei dir, Jhvh, hab' ich Zuflucht gefunden,
lass mich nicht zu Schanden werden in Ewigkeit (d. i. nimmermehr),
in deiner Gerechtigkeit befreie mich.

V. 13. כְּבוֹד offenbar = meine Seele (s. oben): aber sprachl. nicht zu rechtfertigen. GEI. ROS. nehmen eine Ellipse des Suff. an; die aber unerhört, u. mit 60, 6. 77, 16 nicht belegt ist. AE. abstr. st. concr. jeder Mensch der eine כבוד d. i. weise Seele hat; ähnl. HGSTB. (auch Del.) *m. Seele die Ehre ist,* d. i. nach d. Bild Gottes geschaffen, göttlich, aber sehr hart u. beispiellos. Besser KIMCHI *die Seele* (הַנֶּפֶשׁ) schlechtweg (d. i. die unsterbl. im ewigen Leben), im Ggsatz mit d. Staub V. 10 = Leichnam: aber dieser Ggsatz ist falsch (s. zu V. 10), u. es dürfte der Art. nicht fehlen. Es bleibt also nichts übrig als gradezu כְּבוֹדִי zu lesen, wie 108, 2 in ders. Phrase.

3. Neige zu mir dein Ohr, eilend errette mich,
werde mir zum Fels der Schutzwehr, zum Haus der Veste,
mich zu befreien.

4. Denn mein Fels und meine Burg bist du,
und um deines Namens willen wirst du mich führen und leiten;
5. Du wirst mich herausführen aus dem Netz das sie mir verborgen:
denn du bist meine Schutzwehr.

6. In deine Hand will ich befehlen meinen Odem,
du hast mich erlöst Jhvh, Gott der Treue.
7. Ich habe gehasst, die nichtige Eitelkeiten achten:
und (aber) ich, auf Jhvh habe ich vertraut.

8. Lass mich jubeln, und mich freuen über deine Gnade,
der du angesehen meinen Druck,
erkannt in den Ängsten meiner Seele.
9. Und mich nicht überliefert in die Hand des Feindes,
gestellt in die Weite meinen Fuss.

10. Sei mir gnädig, Jhvh, denn ich bin in der Enge;
abgezehrt (vertrocknet) ist in Kummer mein Auge,
meine Seele und mein Leib.
11. Denn geschwunden ist in Gram mein Leben,
und meine Jahre in Stöhnen:
gewankt in meiner Schuld meine Kraft,
und meine Gebeine sind abgezehrt.

12. Von all meinen Drängern bin ich geworden eine Schmach meinen Nachbarn sehr,
und ein Schrecken meinen Bekannten;
die mich sahen draussen, sind geflohen vor mir.
13. Vergessen bin ich wie ein Todter aus dem Herzen,
ich bin geworden wie ein verkommenes Gefäss.

14. Denn ich höre das Gezischel Vieler: „Schrecken ringsum“;
indem sie zusammen sitzen (rathschlagen) wider mich,
zu rauben mein Leben haben sie ersonnen (beschlossen).

15. Und (aber) ich, auf dich habe ich vertraut, Jhvh,
habe gesagt: „mein Gott bist du“.
16. In deiner Hand sind meine Zeiten,
rette mich aus der Hand meiner Feinde, und von meinen Verfolgern.

17. Lass leuchten dein Antlitz auf deinen Knecht,
hilf mir in deiner Gnade.

18. Jhvh, lass mich nicht zu Schanden werden, weil ich dich gerufen habe:
zu Schanden müssen werden die Ungerechten, geschweigt zur Hölle.
19. Verstummen müssen die Lügen-Lippen,
die wider den Gerechten reden stolz,
mit Hochmuth und Verachtung.

20. Wie gross ist deine Güte, die du aufgespart hast denen die dich fürchten,
gethan denen die Zuflucht suchen bei dir,
in Gegenwart der Menschensöhne.
21. Du schirmst sie mit dem Schirm deines Antlitzes vor Mannes-Meuten,
birgst sie in einer Hütte vor dem Streit der Zungen.

22. Gesegnet sei Jhvh,
dass er wunderbar erwiesen mir seine Gnade,
in fester (oder belagerter) Stadt.
23. Und ich hatte gesprochen in meiner Bestürzung:
„ich bin abgeschnitten von der Gegenwart deiner Augen“;
wahrlich du hast gehört die Stimme meines Flehens,
als ich schrie zu dir.

24. Liebet Jhvh, all seine Begnadeten;
die Treuen bewahrt Jhvh [Treue bewahrt Jhvh],
und vergilt mit Überfluss dem der Hochmuth übt.
25. Seid fest, und er stärke euer Herz [stark zeige sich euer H.],
alle die ihr auf Jhvh harret.

Ein Gebet um Rettung aus langen schweren Leiden, mit dem Ausdruck der Zuversicht auf den erprobten Beschützer u. Helfer, u. Preis seiner Gnade gegen ihn u. die Frommen überh. — Ros. (wie schon Rud. u. a.) glaubt die Verbindung von Kummer u. Gefar mit festem Vertrauen auf Gottes Hülfe, von flehentl. Klage mit Zuversicht auf Erhörung u. Ermahnung aller Frommen zu gleichem Vertrauen, daraus erklären zu müssen dass d. Ps. nicht in d. Gefar abgefast, sondern nachher d. Gebet in der Gefar mit d. Dank nach der Rettung verbunden worden sei. Allein es ist dieselbe Mischung wie in anderen Pss. (z. B. 9. 27), vgl. die Einleit. zu Ps. 9. — Der Ps. zerfällt in drei Hauptmassen: 1) Bitte um Rettung mit Zuversicht auf seinen Hort u. Berufung auf dessen schon er-

fahrene Gnade u. Hülfe V. 2—9; 2) Schilderung s. Noth, Schmach u. Bedrängniss V. 10—14, nebst abermaliger vertrauensvoller Zuflucht zu Jhvh, u. dringenderer Bitte um Rettung u. Vernichtung der Feinde V. 15—19; 3) dankbares Lob der gnädigen Obhut Gottes, sowol über s. Getreuen die ihre Zuflucht zu ihm nehmen, als die selbst erfahrene wunderbare Gnade u. beschämende Erhörung seines Flehens V. 20—23, nebst Ermunterung aller Frommen zur Liebe Jhvhs, des Behüters der Redlichen u. Vergelters des Übermuths, u. zum ausharrenden Vertrauen auf ihn V. 24f. Ähnl. Stier u. Hgstb. (der aber falsch V. 2 als Eingang u. Thema nimmt, s. zu V. 2). Aber im einzelnen gliedert sich wieder jeder Abschnitt durchaus in Doppelverse (nur V. 15—17 gehören drei kurze Verse näher zusammen, u. V. 14 steht ein grösserer für sich, aber sich an die enger verbundenen V. 12. 13 anschliessend).

Die historische Beziehung der meisten früheren Ausll. auf die Verfolgung Davids von Saul, u. namentl. seine Lage in d. Wüste Maôn 1. Sam. 23. 24 (besonders gestützt auf die äusserl. Berührung des בְּחַפְזִי V. 23 mit נְחַפֵּז 1. Sam. 23, 26 — worauf auch die Überschrift des Ps. bei Alex. *ψαλμος τῷ Δαυιδ, ἐκστάσεως* vgl. mit V. 23 *ἐν ἐκστασει* zu zielen scheint —, die aber bei der Verschiedenheit des Sinns eine nur scheinbare ist), bedarf kaum noch der ausführl. Widerlegung die ihr de W. gewidmet hat. Auch Stier u. Hgstb. erklären sich dagg.; letzterer indem er, wie gew., den Dichter aus der allgem. Person jedes Gerechten in schwerer Anfechtung heraus reden lässt. Gegen die Messianische Deutung vieler älterer Ausll. (Aug. Brent. Schm. Calov. JHM. u. a.), wegen des Gebrauchs den Christus am Kreuz von den Worten V. 6 gemacht hat, erinnert Stier dass V. 5. 9. 16 Rettung für dieses Leben hofft, also nur eine freie Aneignung jener Worte, u. allgem. typ. Beziehung angenommen werden könne.

Inhalt u. Ton hat wenig eigenthümliches, u. ist im allg. der gewöhnliche der Klagpsalmen, was auf eine spätere, nachdavidische Zeit führt. In den Ausdrücken finden sich mehrfache Berührungen mit Ps. 6. 38. 39, aber auch mit Klgl. 3 u. Jeremiah überh., namentl. der Ausdr. מָגוֹר מִסָּבִיב V. 14, der sechsmal bei Jer. [u. nur bei ihm] vorkommt, u. das erste Glied von V. 14 überh., das sich wörtl. Jer. 20, 10 findet. Daher vermuthet Hitz. (Begriff der Krit. 68f.; Pss. II, 51ff. u. Comm.) nicht ohne Schein dass er von Jeremiah verfasst sei (wie schon Ps. 6. 30); mit der nähern Bestimmung der Lage dahin dass er nach der Rettung aus d. Grube (Jer. 37. 38) u. nach Ps. 30 gedichtet sei, bei fortdauernder Befehdung seiner Gegner; gestützt auf s. Erkl. der Verse 8 u. 22 [nach d. Comm.: während er noch im Wachthof gefangen war; V. 22ff. späterer Zusatz nach d. Errettung aus d. Grube Jer. 38, 11ff. Auch Ew. hält Jerem. für den Verf.] Ich gestehe nicht nur mit de W. zu

dass manche oder viele Klagpss. viel Ähnlichkeit mit Jer. haben, u. daher ein Einfluss des Jer. auf diese Pss. im allg. sehr wahrscheinl. ist, sondern finde auch insbes. bei diesem Ps. die Berührung in V. 14 mit Jer. in einem so eigenthüml. Ausdruck so stark dass ich sie für s. Abfassung für beweisend halten würde, wenn sie nicht auch die umgekehrte Folgerung erlaubte dass der Verf. denselben von Jer. entlehnt habe [was aber nicht recht wahrscheinlich]; besonders da im Ps. sich keine Beziehung auf den prophet. Beruf findet, die dagegen Jer. 20, 7 ff. unverkennbar ist, wie de W. mit Recht bemerkt (in der Versicherung V. 7 u. angebl. Selbstanklage in V. 11 kann ich aber nichts für einen Propheten unschickliches finden). Hgstb. hält Jer. 20, 10 für entlehnt aus unsrem Ps. (wie schon Stier), weil ihm die Abfassung desselben von David durch d. Überschrift unumstösslich feststeht; gegen die er doch selbst in den Gründen die er gegen eine specif. geschichtl. Veranlassung geltend macht — Leichtigkeit der Sprache, Reminiscenzen aus anderen Pss. — ein bedenkliches Praejudiz aufgestellt hat.

V. 2—4 kommt wörtlich, nur mit einigen Varr. wieder vor Ps. 71, 1—3; ohne Zw. dort aus unsrem Ps. entlehnt, da Ps. 71 auch sonst noch voll Entlehnungen, u. die LA. hier ursprünglicher zu sein scheint. Indessen besteht die Stelle aus gangbaren Phrasen u. Gemeinplätzen, die also auch hier keine Ursprünglichkeit haben. Schon desswegen ist die Annahme Hgstb.'s unwahrsch. dass V. 2 für sich stehe, u. den Eingang (Zusammenfassung der Bitte) bilde, der sich dazu weder durch Inhalt noch Ton eignet, sondern an d. Folg. anschliest.

2. בְּךָ חָסִיתִי] wie 7, 2. 11, 1. 16, 1 u. a. — *Lass mich nicht zu Schanden werden*] wie V. 18. 25, 2. 20. — לְעוֹלָם] ist mit der Verneinung zusammenzunehmen, u. nur zur Verstärkung derselben hinzugefügt = *ne unquam* d. i. nimmermehr, (Luth. Rud. Gei. Ros. de W.), wie 37, 28. 55, 23 u. stets in der gangb. Phrase „nicht wanken ewiglich" = niemals 15, 6. 30, 7. 104, 5 u. a. Die meisten gezwungen *(nicht) auf ewig* = auf immer, beständig, bis ans Ende (Calv. altern. Ven. St. Hgstb.); was einen schiefen unbiblischen Gegensatz geben würde: als ob der Dichter sich zwar ein zeitweiliges „zu Schanden werden" gefallen lassen wollte, aber nicht ein dauerndes, immerwährendes. Denn *zu Schanden werden* ist keineswegs einerlei mit äusserl. Hülflosigkeit u. scheinbarer Gottverlassenh. (worüber oft geklagt wird), sondern s. v. a. Beschämung, Täuschung

des Vertrauens auf Gott: u. die ist bei dem Frommen etwas an sich undenkbares, weil mit den Verheissungen Gottes u. den Grundsätzen des A. T.'s streitend (wie Calv. selbst als Grundsatz des Dichters anerkennt: fieri non posse ut spes quae in Deum recumbit nos frustretur), u. daher in Gebeten wie Aussprüchen stets schlechthin verbeten oder verneint, nicht bloss bedingungsweise; obgleich in der Angst der Anfechtung die subj. Befürchtung entstehn kann, die aber nur eine Stimme des Fleisches ist (vgl. zu 11, 1—3). Damit fallen die weiteren Betrachtungen u. Lehren die Hgstb. an diese Unterscheidung knüpft dahin. — *Durch deine Gerechtigkeit*] s. zu 4, 2 u. a.

3. מְהֵרָה] eig. *in Eile* (accus. adv.) = בְּמְהֵרָה, s. v. a. eilends, schleunig (s. Lex.). — *Werde mir*] wie 30, 11; hier *werden* (mit folg. לְ) = sich als solchen erweisen, wie היה לאלהים oft in der Genesis. — Über die folgenden Ausdrücke צוּר, מָעוֹז (s. zu 27, 1), מְצוּדָה u. s. w., gangbare Bilder, der Zuflucht u. Sicherheit (Rettung), u. häufige Beiwörter Gottes, s. zu 18, 3. Hier צוּר־מָעוֹז] pleon. st. מָעוֹז allein (oder etwa *Fels der Zuflucht?* wie Ven., s. zu 27, 1. — בֵּית מְצוּדוֹת] pleon. st. מְצוּדוֹת allein, u. Plur. st. Sing. מְצוּדָה (wie מְצָדוֹת סְלָעִים Jes. 33, 16 st. Sing.), vgl. folg. V. בֵּית מ׳ entweder eigentl. *Haus der Feste* = festes Haus, oder *Ort der Befestigung* (בֵּית = Ort wo etwas ist, Ges. Lex. 5), wie Vat.

4. Begründung seiner Bitte mit כִּי, u. Grund der Zuversicht womit er sie thut, damit dass er Jhvh daran erinnert dass er s. *Fels* u. s. *Burg* sei, d. i. sich bisher stets als solchen erwiesen habe; wiederholt V. 5 *denn du bist meine Veste.* סַלְעִי וּמְצוּדָתִי] ein Par wie 18, 3. — Die Formel *um deines Namens willen*, u. die beiden Verba תַּנְחֵנִי u. תְּנַהֲלֵנִי ganz wie 23, 2. 3. Die Futt. hier u. V. 5 drücken Hoffnung u. Zuversicht aus, die sich auf den 1. Halbvers gründet.

5. *Netz das sie mir verborgen*] s. zu 9, 16. 25, 15. Der Plur. des Verb. entw. bestimmte Subjecte (s. Feinde), oder auch unbestimmte (sog. impers.) st. Pass. wie öft. (Ges. §. 137, 3, b) Gei. Ros.

V. 6—9. Begründet die Zuversicht der Bitte, wie schon beiläufig V. 4. 5, noch ausführlich durch Berufung auf die bisher erfahrenen Rettungen, sowie auf s. Vertrauen u. s. Ergebenheit gegen Jhvh. Die Perff. sind demnach keineswegs prophetisch, als zuversichtl. Hoffnung zu nehmen, wie gewöhnl. (auch Hgstb.), oder Praes. (Hitz.), sondern, wie es d. Gramm. erfordert, v. der Vergangenheit, als Bürgschaft der Zukunft (vgl. zu 4, 2). So schon Flam. Calv. Rud. Gei. (Einl.) Ven.

6. *Ich befehle in deine Hand m. Geist*] d. i. vertraue deiner Obhut u. Fürsorge m. Leben. הִפְקִיד von פקד nach etw. sehen, beachten, besorgen, Hiph. caus. der Sorge u. Aufsicht übergeben, anvertrauen, niederlegen (daher פִּקָּדוֹן deponirtes, anvertrautes Gut), mit יָד עַל 2. Chron. 12, 10, hier mit בְּיָד. Ebenso die *Hand Gottes* 10, 14 („in die Hand Gottes legen“ = parall. עזב überlassen, s. das.). Weish. 3, 9. Joh. 10, 28f. (Gei.). — רוּחִי] eig. *m. Odem* (Lebensodem) = נַפְשִׁי m. Leben, wie Hiob 6, 4. 10, 12. 17, 1 u. o. — *Du hast mich erlöst*] (wie Luth. Calv. Gei. Ven. Ros.) ist Relativsatz st. der du mich erlöst hast, wie 4, 2, u. wie er nachher V. 8f. förml. ausgedrückt wiederkehrt. Der Satz enthält den Grund des Vertrauens womit er Gott s. Leben befiehlt, wie auch in dem Beiwort des angeredeten *Gott der Treue* = treuer Gott (אֵל wegen des Beiworts, s. zu 7, 12) ein solcher enthalten ist (AE. Calv. Gei. Ven. R.). Dass dieser Grund erst V. 7 folge, u. die Bez. auf eine frühere Rettung nicht in d. Gedankenreihe liege, wie de Wette einwirft, ist demnach ganz ungegründet.

7. Ein subjectives Motiv der Erhörung seiner Bitte, u. Grund s. Hoffnung: s. alleiniges Vertrauen auf Gott u. Abscheu vor denen die ihre Hülfe anderswoher erwarten. *Ich hasse* u. s. w.] eine Erklärung seiner Gesinnung, Lossagung von aller Gemeinschaft mit andersgesinnten u. ihrem Treiben, wie 16, 4. 26, 5ff. 119, 113. 139, 21f. (vgl. zu 19, 14); hier z. Ausdruck der Entschiedenheit seines Vertrauens. — הַבְלֵי] eigentl. *Hauch,* daher bild. *Nichtiges, Eitles;* im spät. prophet. Sprachgebr. namentl. Jeremiahs u. seiner Zeit, insbes. v. Götzen, bes. im Plur. (Jer. 8, 19. 14, 22. Deut. 32, 21 u. a.), u. so wol auch hier, wie bes. aus d. Anwendung Jon. 2, 9 erhellt. Das beigefügte שָׁוְא] hat ganz dieselbe Bedeutung (s. zu 7, 15),

u. dient nur zur Verstärkung des Begriffs; viell. im prakt. Sinn, wie sie sich denen erweisen die ihr Vertrauen auf sie setzen = *trügerisch* (Hgstb.). — שׁמר] eig. *achten, beobachten*, namentl. Gesetz, Bund, Willen; hier von einer Person (Götzen) gew. = verehren, wofür auch Hos. 4, 10 (Gott). Spr. 27, 18 (seinen Herrn), u. observare regem Virg. Georg. IV, 212 angeführt wird: allein auch in diesen Stellen ist *jemand achten* s. v. a. auf ihn achten, achtsam, aufmerksam sein, also im prakt. Sinn s. Willen beobachten, befolgen, obsequi. Hier scheint es nach d. Parall. mit בטח in einer andern prakt. Beziehung auf Hülfe zu stehn = auf s, Hülfe *schauen* (צפּה 5, 4 wie Isaki erklärt), d. i. den Blick gerichtet halten, *warten, exspectare* (vgl. שׁמר אל 59, 10; שׁבר אל 104, 27), d. i. d. Vertrauen auf ihn setzen, wie Ros. Hgstb. Dann erhalten wir den bei den Prophh. so gangbaren Ggsatz zw. d. Vertrauen auf Jhvh der allein helfen kann, u. d. Vertrauen auf die nichtige Hülfe der Götzen. AE. versteht in demselben Sinn das Achten auf abergläubische Vorzeichen (Zeichendeuterei, Zauberei), als abgöttische Mittel sich zu helfen, aber zu specifisch (Calv.), auch nicht dem Sprachgebr. gemäss. And. Vertrauen auf nichtige Dinge überhaupt, wie alles ausser Gott zu heissen verdient worauf d. Menschen ihre Hoffnung setzen, u. wodurch sie sich von d. Vertrauen auf d. alleinigen rechten Hort abziehen lassen (Calv. Rud. Ros. St.): was aber schwerlich in dem Wortsinn selbst, sondern nur in der Tragweite der Anwendung der Phrase liegt, die auch Jon. 2, 9, wo sie vollständig wiederkehrt, von Götzen steht (unstreitig entlehnt aus unsrer Stelle, wie eine andre V. 5 aus V. 23, also das älteste Zeugniss über ihre Auffassung). — בטח] mit אֶל st. בְּ wie 4, 6; vielleicht mit d. Nebenbegriff sich zu Gott halten.

8. אָגִילָה u. s. w.] nicht Hoffnung u. anticipirter Dank

V. 7. שְׂנֵאתִי Al. u. ihre Nachfolger (Vulg. Syr. Ar.) — aber nicht Hier. Chald. — drücken d. 2. Pers. שָׂנֵאתָ aus, wie auch Kenn. 170 hat; u. dies ziehen Houbig. Dathe Köhl. Ven. Hitz. Ew. Olsh. [m. E. mit Recht] vor, wegen des Ggsatzes mit וַאֲנִי im 2. Gl., grade wie 5, 6 mit 8 (was bes. Hitz. urgirt als v. dems. Verf. herrührend): allein der Ggsatz ist hier wie dort zwischen dem Dichter u. Menschen anderer Sinnesart, der auch so bleibt.

(wie Calv. de W. Hgstb.), weil Optative: sondern Bitte es thun zu dürfen u. zu können (s. zu 25, 2. 26, 6), wie Rud. JHM.: *fac ut exultem*, sich anschliessend an die Bitten V. 2—6. — Im 2. Gl. wieder Berufung auf d. bish. Erfahrung, wie V. 6. 7, als Motiv der Bitte u. Grund der Hoffnung auf Erhörung in Perff., die im folg. V. sich fortsetzen: hier in ausdrückl. Relativsätzen mit אֲשֶׁר, wie V. 6 ohne Rel. Ganz falsch gew. als Perff. proph. von d. gehofften in der Zukunft; wobei z. Th. אשר als Conj. *dass*, *weil* gefast wird (G. R.), als Gegenstand des Jubels im 1. Gl. — ראה עֳנִי] s. zu 9, 14. *Sehen* wie d. folg. *kennen* v. thatkräftigem Wissen = sich kümmern, sorgen, schützen (s. zu 1, 6). — ידע] mit folg. בְּ *Einsicht nehmen in, wissen um* (vgl. Jer. 38, 24 u. שִׂיחַ, הגה mit בְּ), hier = sich kümmern um [wie vielleicht Hiob 35, 15]; doch kann m. auch den Accus. עָנְיִי aus dem Vorherg. ergänzen, wobei dann בְּצָרוֹת נַ֝ *in den Nöthen meiner Seele* die Gemüthsstimmung (25, 17. Gen. 42, 21) anzeigt worin sich Gott seines Elends angenommen. ידע mit נפשי als Accus. zu verbinden (Luth. St.) ist sowol gegen die Anal. als gegen die Accente.

9. הסגיר בְיַד] (wie Jos. 20, 5. 1. Sam. 23, 12, u. סִגֵּר בְּיָד 1. Sam. 17, 46. 24, 19 u. a., sonst mit אֶל u. לְ) = überliefern, preisgeben. Der Mittelbegriff zw. dieser u. d. Grundbedeut. *verschliessen* ist nach Ges. *concludendum tradere* = *in Verschluss, Gewahrsam geben*, von einem Gefangenwärter u. Gefangenschaft entlehnt: aber das ist wol zu eng gefast: das Verschliessen bezeichnet überh. Gewalt über etwas oder Besitz (vgl. *„verkaufen in d. Hand“* in demselben Sinn). Eher *in die Hand einschliessen*, in d. Hand drücken, so dass es darin eingeschlossen ist, wie Gei. de W. Hgstb.; was aber das Causat. des Hiph. u. Pi. nicht ausdrückt, auch nur zu der Constr. mit בְּיָד, nicht zu אֶל u. לְ passt. Vielm. entw. *conclusum tradere*, *geschlossen* (d. i. vergewaltigt, gleichsam gebunden, unfrei, in fremder Gewalt u. Besitz befindlich, viell. auch wehrlos, widerstandlos) *überliefern*, oder *prehendendum, tenendum dare* (velut *mancipium* JHM.), in Gewalt u. Besitz geben. — *Weite*] Bild der Freiheit, wie 18, 20 vgl. zu 4, 2. Ist der Gegensatz zu dem Bild der *Verschliessung* (Enge) in הסגיר (Gei.).

V. 10—14. Begründung der Bitte u. ihrer Dringlichkeit durch Schilderung seiner Noth, die V. 10. 11 zuerst subjectiv, durch ihre Wirkung auf s. Gemüth u. dadurch auf s. leibl. Zustand, dann objectiv nach ihren äusseren Ursachen u. Umständen beschrieben wird.

10. Der 2. Halbv. ganz wie 6, 8 (s. das.); nur בְּכַעַס st. מִכַּעַס, in gleichem Sinn, u. wie V. 11 בְּיָגוֹן, בַּאֲנָחָה, 32, 3 בְּשַׁאֲגָתִי; nur hier erweitert mit *meine Seele und m. Bauch*] eine Umschreibung des ganzen Menschen, wie 44, 26 (vgl. Bauch Hab. 3, 16), u. wie sonst *Seele* (oder *Herz*) u. *Fleisch* (Leib) 16, 9. 63, 2. 84, 3. Demnach für die *Seele* nicht nothwendig mit Ros. u. de W. ein Zeugma anzunehmen.

11. כָּלוּ בְיָגוֹן חַיַּי] ähnl. Phrase in derselben Wortstellung (Einschiebung der Ursache) 102, 4. Jer. 20, 18. — כשל] eig. anstossen, *straucheln, wanken* (v. Knieen); dah. *sinken, schwach* werden (auch im Deutschen *schwach, weak* vwandt mit *wanken, schwanken*), v. d. Kraft, wie Neh. 4, 4. — *Durch m. Schuld* (בַּעֲוֹנִי)] nennt die letzte Ursache seines Grams u. Hinschwindens, s. Sündhaftigkeit u. Verschuldung gegen Gott, statt der nächsten, der Verfolgung der Feinde. Weil nach rel. Weltansicht alles Übel u. Leiden als Strafe der Sünden erscheint, so werden die Wörter für *Sünde* (Schuld) auch für *Unglück* oder *Leiden*, also insofern als Wechselbegriffe gebraucht, wie 34, 22 f. 38, 5. 39, 9. 40, 13. 65, 4 (vgl. zu 5, 11); woraus aber nicht folgt dass sie an sich zugleich die Bedeut. Strafe der Sünde in sich schliessen, wie man gew. annimmt (Calv. Ros. Ges. de W.). Dass durch diese allgemeine Sündhaftigkeit u. Straffälligk. des Menschen vor Gott (abs. u. in abstr.) nicht die Behauptung der Unschuld (relativ u. in concr., u. Menschen gegenüber) ausgeschlossen werde (worüber ausf. Hgstb.), versteht sich von selbst (vgl. zu Ps. 26). — *Meine Gebeine*] s. zu 6, 3. vgl. 32, 3.

V. 12—14 wird s. Noth mehr objectiv, nach ihren äussern Momenten geschildert: a) ihre Ursache von aussen, Bedrängniss seiner Feinde (vgl. V. 14); b) ihre Wirkung

V. 10. בְּכַעַס 10 Hdss. bei Kenn. u. de Ross. lesen מִכַּעַס, wie 6, 8, u. offenbar daher entlehnt, der Gleichförmigk. wegen.

nach aussen, der Eindruck auf s. Umgebung: Nachbarn, Bekannte u. Angehörige, die ihn desshalb verhöhnen, oder sich mit Schrecken u. Abscheu von ihm wenden, so dass er wie ein Auswurf der Gesellschaft wird (eine häufige Klage als Folge des Unglücks, vgl. zu 22, 7 f. 27, 10). Ähnl. die Schilderung Jer. 20, 7. 8.

מִכֹּל צֹ׳] nicht comp. *mehr als alle m. Dränger*, wie Vulg. u. viele ältere Ausll. (selbst noch Ros.) ziemlich abgeschmackt, sondern (wie schon Calv.) ursächl. *wegen aller m. Dr.* (eig. ausgehend *von*), wie 12, 6. 22, 26. 28, 7. 76, 7. 80, 17 u. a. — [Ew. zieht d. Worte nach Syr. zum vor. V.] חֶרְפָּה] *Schmach, Hohn* = קָלֶס, לַעַג (was öfter daneben steht) meton. st. concr. Gegenstand der Schm., geschmähter, verhöhnter, wie 22, 7. 39, 9. 109, 25; zu Grunde liegt die Formel הָיָה לְחֶרְפָּה u. dgl. Jer. 20, 7. 8 st. Pass. geschmäht werden u. s. w. (s. zu 4, 3). *Meinen Nachbarn*] so der Hohn auch 44, 14.

V. 12. Das וְ in וְלִשְׁכֵנַי wird gew. steigernd genommen = *auch, selbst* (ipsis vicinis), wie Calv. Cocc. Gei. JHM. Sim. de W. Hgstb.: allein so nahe diese Bedeutung der ursprüngl. liegt (wie in *et*, καί), so sind doch alle dafür angeff. Stellen, die z. Th. gradezu auf Misverstand beruhen (wie 7, 5. Hiob 5, 19 u. dgl., u. bes. die Formel וּגְבוּל Ges. thes. 1, f.), unbeweisend, ausser etwa 2. Sam. 1, 23 „Saul u. Jonathan, die sich liebten u. hold waren in ihrem Leben, וּבְמוֹתָם לֹא נִפְרָדוּ auch in ihrem Tode wurden sie nicht getrennt" (bei Schröder institt. §. 109a), jedoch nicht für eine Stellung wie hier (eher Jer. 10, 23 „ich weiss dass nicht dem Menschen (zusteht) s. Weg, nicht dem wandelnden Mann *auch nur* zu richten (וְהָכִין) s. Schritt": doch ist es sichrer es als nachschlagenden Parall. zu דַּרְכּוֹ zu nehmen, wie de W.); nur die Bedeutung *und zwar, idque* (Ges. thes. 1, c), die Pisc. St. u. a. hier anwenden, lässt sich belegen mit Beispp. wie Jes. 57, 11. Am. 3, 11. 4, 10 u. a. (aber nicht Ps. 68, 10, wo eine falsche Satzabtheil.), wo es eine nähere Bestimmung hinzufügt, aber nicht steigernd, sondern nur den Sinn ergänzend, also nichts weiter als *und*. Auch hier könnte *und meinen Nachbarn* sammt dem folg. *sehr* nur eine nachschlagende Bestimmung (Beziehung) sein, keine Steigerung, da die Nachbarn eben diejenigen sind bei denen er eine Schmach geworden ist; die aber so frostig u. hart erscheint dass man sich versucht fühlt zu vermuthen dass וְ entweder durch ein Versehen hereingekommen ist, oder ursprüngl. mit einem ausgefallenen לַעַג oder קָלֶס u. dgl. (wie in obigen Parallelstellen) einen Zusatz anfieng der mit d. folg. *und ein Schrecken meinen Bekannten* einen Parallelismus bildete. Auch Hitz. u. Olsh. nehmen Anstoss

79, 4. 89, 42. — מְאֹד *sehr*] nachschlagend, wie 46, 2. Richt. 12, 2; kein Adj. (wie Gei. Ros. u.). — מְיֻדָּעַי] dieselbe Form u. in ähnl. Sätzen auch 55, 14 vgl. V. 13. 88, 9. 19. Hiob 19, 14. — *Die mich sahen draussen*] wie 22, 8 sind eigentl. zufällig begegnende auf d. Strasse, also Fremde (de W.), u. ein weiterer Kreis als die Bekannten u. Nachbarn, aber hier wol nur Parall. zum Vorherg., u. freie Variationen des Begriffs der *Nachbarn* oder *Nächsten* (קְרוֹבַי), der *Umgebungen* (סְבִיבוֹתַי) u. dergl. in solchen Stellen. — *Fliehen*] wol vor Grauen, Abscheu wie 64, 10 vgl. V. 9; von Freunden u. Angehörigen auch = *verlassen*, aus Furcht, wie die Jünger Jesu Matth. 26, 56. Marc. 14, 50. Ähnl. sich *fern halten* (רחק) 38, 12. 88, 9. 19. Spr. 19, 7. Hiob 30, 10; u. *entfremdet sein* 69, 9. Hiob 19, 13 f.

13. *Vergessen*] wie Hiob 19, 14; *aus dem Herzen*] wie Deut. 31, 21 aus dem Munde, praegn. wie häuf. מִן, bes. nach neg. Wörtern, vgl. 21, 11. 22, 22. 30, 4. — כִּכְלִי אֹבֵד] nicht *wie ein umkommendes* oder *zu Grunde gehendes Gefäss (vas periens)*, wie gew., sondern *wie ein zu Grunde gegangenes, verdorbenes G.* (vas *perditum*) d. i. zerbrochenes u. als unnütz weggeworfenes (projectum); oder auch ein *verlorenes G.* Denn אֹבֵד steht (wie d. Part. intransitiver Verba überh.) auch im Sinn des Part. perf. pass., namentl. = *verloren*, wie 119, 176. 1. Sam. 9, 20. Jer. 50, 6. Hez. 34, 4. 16; vgl. יוֹרֵד hinabgefahren (s. zu 22, 30), נֹפֵל gefallen, daher liegend u. a. Die Vergleichung mit einem *Gefäss* bei Propheten häufig, in zwiefachem Sinn: 1) ein zerschmettertes Gefäss, Bild der gänzl. unwiederbringl. Zerstörung, wie 2, 9. Jes. 30, 14. Jer. 19, 11. Spr. 6, 15; 2) ein geringes, nicht geachtetes Gefäss (אֵין חֵפֶץ בּוֹ, vgl. *σκεῦος εἰς ἀτιμιαν* Röm. 9, 21. 2. Tim. 2, 20) Bild der Verachtung Hos. 8, 8.

---

an der Stelle; u. dieser vermuthet entw. eine Versetzung des וְלִשְׁכֵּנַי hinter מְיֻדָּעַי, oder nach Hitz.'s Andeutung מָנוֹד (ראשׁ 44, 15) st. מֹאד. [Hitz. selbst emendirt dagegen מָנָד = gescheucht, geflohen (vgl. 2. Sam. 23, 6).] Schon früher suchte JHMich. suppl. 1459 Hülfe in der Deutung des מְאֹד als Subst. = أُونْ (أُونٌ) *onus:* das einfachste, wenn sie zulässig wäre [von Del. wieder aufgenommen].

Jer. 22, 28. 48, 38 (AE.). Hier vielleicht beides: Bild der gänzlichen Vertilgung seines Andenkens, u. der Verachtung womit man ihn wie eine unnütze Scherbe wegwirft; doch sichrer letzteres.

14. Von der Wirkung V. 12. 13 (Schmach, Verachtung u. s. w.) wieder zur Ursache mit כִּי, dem erläuternden *denn:* die Nachstellungen s. Feinde; eine Ausführung des *wegen meiner Dränger* an d. Spitze des 12. V. (nicht bloss Begründung der Vergleichung am Ende des 13. V., wie G. Hgstb.). Die Perff. stehn, weil es schon länger gedauert hat. — Die beiden ersten Sätze *ich habe gehört das Gezischel vieler, Schrecken ringsum*] kommen wörtl. so wieder Jer. 20, 10 vor, stehn aber dort als allg. sprüchwörtl. Formel einer bedrängten schreckensvollen Lage; was von dem zweiten Satz *Schrecken ringsum* (מָגוֹר מִסָּבִיב) augenscheinl. ist, der bei Jerem. häufig (6, 25. 20, 3. 4. 10. 46, 5. 49, 29. Klgl. 2, 22), wie ein Refrain u. in freier Anwendung als Formel u. Symbol einer von allen Seiten mit Gefaren bedrohten Lage, u. des darin herrschenden panischen Schreckens d. i. gottverhängter sinnverwirrender Furcht (vgl. bes. 46, 5 mit V. 15. 21. Jes. 31, 9), daher auch als symbolischer Name eines solchen bethörten (20, 3. 4. 49, 29) wiederkehrt; u. dasselbe muss demnach auch von dem ersten damit in Verbindung gesetzten gelten. Dazu passt aber nicht wol die gangbare Bedeutung von דִּבָּה Verleumdung (eig. schleichende heiml. böse Nachrede), sondern es muss vielm. die von Mund zu Mund gehenden schlimmen Gerüchte bezeichnen, die jenen allgem. Schrecken hervorbringen (Schreckensgerüchte), oder allenf. feindseliges Gemurmel gegen den Dichter, wie Stier. Demnach würde hier der erste Halbvers nicht eine Klage über d. allgem. Lästerung u. Verleumdung der er ausgesetzt ist, sondern nur eine sprüchwörtl. Bezeichnung seiner bedrängten Lage sein, die im zweiten Halbvers von den Anschlägen seiner Feinde abgeleitet ist. — בְּהִוָּסְדָם] s. zu 2, 2. Ist nicht als Adverbialsatz mit d. vorherg. zu verbinden, zur Erklärung seines Schreckens (wie Ew. Hitz. Maur. u. vielleicht die meisten thun), sondern vielmehr (auch nach den Accenten) Vordersatz zum folg. Hauptsatz mit זָמְמוּ; u. dieser also nicht zweiter Nebensatz zu בְּהִוָּסְדָם, mit Absprung von d. Constr.

des Inf. ins Verb. fin. (wie Ew. DE W. u. Olsh.[48]). — זמם] ist d. eigentl. Wort von hinterlistigen geheimen Anschlägen, wie 37, 12.

V. 15—19. Abermalige Erklärung seines Vertrauens zu Gott, u. Bitte um Hülfe u. Vernichtung der Feinde, wie V. 2—9, aber hier die Bitte ausgeführter.

ואני בטחתי] wie V. 7. — *Ich habe gesagt: m. Gott bist du*] wie 16, 2. 140, 7 (s. zu 16, 2).

16. *In deiner Hand*] vgl. V. 6. — *Meine Zeiten* (עִתֹּתַי)] d. i. meine Lebenszeit s. v. a. sonst *meine Tage* (יָמַי) oder *m. Jahre* (V. 11), natürl. mit all dem Guten u. Bösen was die Zeit bringt, wie 1. Chron. 29, 30 „s. ganzes Reich u. die Zeiten die über ihn u. die Israeliten hingegangen sind", Jes. 33, 6 „d. Sicherheit deiner Zeiten"; woraus aber nicht grade folgt dass das Wort an sich Schicksale, Glückswechsel bedeute, wie schon AL. *κλῆροι*, u. viele ältere u. neuere Ausll. (z. B. CALV. ROS. Ges. de W. St. Olsh.) angenommen haben, obgleich der Plur. (worauf sich auch CALV. beruft, dem vitae terminus zu kahl scheint, wofür עִתִּי oder יָמַי gesetzt sein würde) dafür zu sprechen scheint (vgl. Lat. *tempora*)[49].

17. *Lass leuchten dein Antlitz*] s. zu 4, 7.

18. Die Bitte אַל־אֵבוֹשָׁה] wie V. 2, hier bei „*weil ich dich angerufen habe*" wol insbes. = beschämt abgewiesen werden mit s. Hülferufen (Kimchi); verbunden mit d. Ggsatz יָבוֹשׁוּ grade wie 25, 2. 3. — יִדְמוּ] st. יִדֳּמוּ (Ges. §. 67, 5 A) v. דמם *verstummen, schweigen, Ruhe halten* (s. zu 4, 5), dann v. Schweigen des Todes u. der Vernichtung = umkommen (bes. im Niph.). Hier praegn. mit לִשְׁאוֹל eigentl. *zur Hölle schweigen* kann es beides bedeuten: entw. s. v. a. schweigend (mit dem Schweigen des Todes = todt) zur Hölle hinabfahren, oder in d. Hölle fahren, u. dadurch zum Schweigen (Ruhe) gebracht werden (vgl. LUTH. „geschweigt werden in der

[48]) Allerdings auch ich in m. Heft von 1831, welches wol de W. dazu verleitet hat.

[49]) Nur der Sing. mit Suff. *s. Zeit* steht im bösen Sinn, wie *s. Tag* von d. Zeit des Untergangs (Jes. 13, 22 vgl. Jer. 50, 31), wie in allen Sprachen; u. so auch d. Plur. עִתִּים Hiob 24, 1 von d. Zeit des göttl. Gerichts (parall. *s. Tage*, also viell. עִתָּיו mit d. Suff. zu lesen).

Hölle“ Calv. Rud. morte compesci), wie die meisten Ausll., s. zu 49, 13. Letzteres, im Ggsatz mit ihrem Toben u. Aufruhr (tumultuoso fastui Calv.) wider Gott, ist jedenf. der Hauptbegriff, vgl. V. 19 *es müssen verstummen die Lügenlippen.* Falsch de W. 4. A. Niph. *vertilgt werden* (was יִדַּמּוּ heissen müste).

19. *Verstummen*] wie *schweigen* V. 18 = zum Schweigen gebracht werden; u. zwar durch Vernichtung, wie dort aus dem zugesetzten *zur Hölle* erhellt. Daher die *Lügenlippen*] meton. st. Lügner, wie 12, 4. — An sich könnte d. Verstummen der Lügenlippen auch in Folge göttlicher Züchtigung eintreten, wodurch ihnen „d. Maul gestopft wird“ (wie wir in solchen Fällen sagen), u. die Lust zu Lügen u. Prahlen vergeht (wie Gei. Ros.). Aber d. vorherg. V. u. die Anal. von 12, 4 spricht für ersteres. — עָתָק] nicht *hart* (wie Geier JHMich.), auch nicht *frech* (wie Ges. u. die meisten Neueren), sondern *stolz:* eig. v. zurückgeworfenem Hals (v. עתק verrücken, verschieben), vgl. 75, 6 „redet nicht mit steifem Hals“ (vgl. נְטוּי גָרוֹן Jes. 3, 16) d. i. stolz; dah. stolz, hochmüthig, wie an allen Stellen wo das Wort vorkommt (75, 6. 94, 4. 1. Sam. 2, 3 u. hier) d. Parallelismus ergibt. So schon Luth. (*steif* d. i. mit steifem Hals, wie 75, 6) u. Ros.

V. 20—23. Allg. Betrachtung u. Lob der Güte Gottes gegen d. Getreuen (V. 20. 21), u. Dank für die selbsterfahrene wunderbare Gnade u. Erhörung seines Gebets (V. 22. 23). — טוּב] wie 27, 13. — צָפַן] s. zu 17, 14. Die Güte Gottes wie ein Schatz gedacht den Gott den Seinigen aufhebt, u. zu ihrem Besten verwendet (Calv.); welches letztere hier durch פעל *üben, erweisen* (v. den einzelnen Erweisungen der Güte) bezeichnet ist, wie 68, 29. Sinnig JDMich. Munt.: „sparts ihnen erst eine Zeit lang auf (im verborgenen, während des Leidens), u. erzeigts ihnen zu s. Zeit öffentlich“. Derselbe Gegensatz zw. *recondita* u. *manifesta* schon bei Rud. (de illa recondita copia quaedam suo tempore manifesto distribuit piis) u. Grot. (quae reservas piis ac suo temp. coram omnibus exhibes). Im 2. Gl. d. Relativ aus d. 1. Gl. zu wiederholen vor פָּעַלְתָּ, das auch Ex. 15, 17 in einem solchen asyndeton steht. — *Gegenüber* (נֶגֶד) *den Menschen*] wie 23, 5 den Feinden.

21. סֵתֶר פָּנֶיךָ *Schirm deines Antlitzes*] ist hier natürl. nicht, wie Hiob 24, 15, Schirm womit man s. Antlitz verbirgt (Maske), sondern den d. Antlitz Gottes gewährt (act.). *Antlitz Gottes* (sonst gew. im bösen Sinn, s. zu 21, 10) ist hier das den Frommen freundl. zugewandte, gnädige (s. zu 4, 7), die Quelle alles Guten (s. zu 16, 11); insb. s. Obhut, schützende Gegenwart (vgl. das *Auge* Gottes 33, 18. 34, 16 vgl. 32, 8), wie es in d. Wolken- u. Feuersäule mit Israel durch d. Wüste zog Ex. 33, 14. 15 (die daher Jes. 4, 5. 6 auch als Schirm dient). Hier ist diese Gegenwart in Verbindung mit dem Bild eines Schützlings (ἱκετης) den Gott in s. gastl. Wohnung aufnimmt, wo er „vor d. Angesicht Gottes" ist; daher diesem ein *Schirm* (eigentl. *Berge, latibulum* = מַחֲבֵא vgl. Jes. 4, 6. 32, 2) beigelegt, sofern die Wohnung Gottes ein solcher ist, st. *Schirm seines Zelts* 27, 5 (woraus wol diese Stelle entlehnt), vgl. das parall. בְּסֻכָּה (wie dort); also eine Vermischung mit d. Bild eines Obdachs. Unerweisl. u. mit Zerstörung des Bildes nehmen es Ros. de W. Ges. als Umschreibung der Person = selbst. — רְכֻסֵי] nur hier vorkommend u. streitig: von רכס binden, schnüren, constringere: entw. *Bande* (Stricke), oder *Banden* (Rotten, wie Chald.), oder *Bünde* (Verschwörungen = קֶשֶׁר wie Isaki u. die meisten); s. ausf. Ros. Stier u. Ges. Lex., auch Hitz. der einen Zshang mit רגש, רגז u. a. vermuthet, u. *tobende Menschenmenge* (רֶגֶשׁ, רִגְשָׁה 55, 15. 64, 3) übersetzt [im Comm., weil es von רגז keinen Plur. gibt, „Tücke" mit Vergl. von רֻכְלָה mussitatio]; während Olsh. רָכִיל oder ein sonst. Deriv. v. רכל vermuthet, rückweisend auf הִבַּת רַבִּים V. 14 (aber s. dort). — אִישׁ] Luth. Hgstb. *jedermann,* schwerlich richtig.

V. 22f. Preis, Dank an Gott für die ihm selbst erwiesene Gnade: entw. in Bez. auf frühere Erfahrungen, wofür die Ausdrucksweise spricht; oder, nach der gewöhnl. Annahme, zum voraus, in d. zuversichtl. Erwartung der Erhörung, die V. 23 allerdings als schon geschehen vorausgesetzt ist, aber auch eine früher erfahrene sein könnte, wie sie denn dort mit einem Rückblick auf früheren Kleinmuth verbunden ist. Dann würde sich V. 22f. an die vorherg. allgemeine Betrachtung der Gnade Gottes, gegen d. Frommen überh., durch

Nachweisung der persönlich erfahrenen, anschliessen (vergl. Calv.: generales sententias privatim ad se accommodat); beides als Begründung des Vertrauens u. der folg. Ermunterung. Indessen scheint אָכֵן, das stets eine gegenwärtige bessere Erkenntniss u. Empfindung ausdrückt, wol für die zweite Auffassung des Zusammenhangs zu sprechen.

22. Derselbe Anfang בָּרוּךְ יהוה כִּי] in gleicher Wendung wie 28, 6. — הִפְלִיא חַסְדּוֹ] s. zu 17, 7. 4, 4. — בְּעִיר מָצוֹר] *in einer festen Stadt,* wie 60, 11 vgl. Pl. עָרֵי מ׳ 2. Chron. 8, 5; von jeher als Vergleichung gefast = *wie in fester Stadt* (wie schon Symm. ὡς ἐν πολει περιφραγμενῃ), als Bild der Sicherheit, wie מָעוֹז, מְצוּדָה V. 2. 3 (was Stier gut ausdrückt: „ich bin bei dir in einer Festung" d. i. wohl verwahrt); so dass demnach die vorher gerühmte wunderbare *Gnade* insbes. in seinem Schutz bestanden hätte. Bild ohne ausdrückl. Vergleichung, wie 11, 1. 22, 14. 32, 4. 48, 8 u. o.; oder gradezu בְּ vergleichend (sog. בְּ essentiae, vgl. Franz. *en* Ges. §. 154, 3, a. Lex. A, 6 u. C) *als eine feste Stadt* (vgl. „schwinden in Rauch" 37, 20. (s. zu d. St.) 102, 4. „בַּהֶבֶל in Dunst" 78, 33 d. i. wie Rauch, Dunst, בְּצֶלֶם 39, 7): so dass Gott selbst die feste Stadt wäre, wie V. 2. 3 vgl. 46, 8 מִשְׂגָּב (so Hgstb. nach Joh. Arnd u. altern. Maur.). Del. nimmt es eigentl. u. denkt an Ziklag. Indessen kann ע׳ מ׳ auch eine *belagerte, bedrängte Stadt*[50]) bedeuten (was de W. Olsh. mit Unrecht läugnen), u. die wunderbare Gnade Jhvhs in einer Belagerung der Stadt widerfahren sein (wie Hitz., aber ohne dass darum dessen spec. Deutung auf Jerem. 38 nöthig wäre); oder die belagerte Stadt typisch für Bedrängniss überhaupt stehn (wie Jes. 1, 8 Bild der Verein-

---

[50]) Dies ist sogar die nächste Bedeutung: von צוּר *einengen, einschliessen* (belagern), daher מָצוֹר (fem. מְצוּרָה, wie מָצוֹד — מְצוּדָה, מָנוֹס — מְנוּסָה) *Einschliessung, Sperrung, Belagerung* (בָּא בַמּ׳, יֹשֵׁב belagert werden u. dgl.), auch Belagerungswall (als das Einschliessende). Dann erst *Burg, Festung,* meton. als Ggstand der Einschliessung u. s. w., oder das *Eingeschlossene,* Belagerte, Abgesperrte, daher unzugänglich (vgl. בָּצְרָה, מִבְצָר, s. zu 9, 10), oder vielleicht auch d. *Einschliessende,* Einsperrende, Absperrende (durch die Mauer u. dgl., vgl. קִיר, קִרְיָה, מִלּוֹא, Aram. כַּרְכָּא). Ebenso das gleichbedeut. מָצוֹד für מְצוּדָה (auch מְצוֹדָה Jes. 29, 7 = מְצוּרָה V. 3 Belagerungswall) v. jedem Ort der Gegenstand der Befeindung u. des Angriffs ist (צוּד = צדה), vgl. zu 18, 3.

samung, vgl. auch Jes. 29, 1—3. [Nach Ew. soll עִיר wie in Jer. 15, 8 = צִיר *Angst* sein.]

23. Rückblick auf s. frühern Kleinmuth in d. Gefar, wie er sich von Gott verlassen geglaubt, u. durch die Erhörung beschämt u. widerlegt worden sei. Der Rückblick wieder mit derselben Formel וַאֲנִי אָמַרְתִּי wie 30, 7 u. bes. Jes. 49, 4, mit derselben Nachsatzformel אָכֵן *ja, wahrlich,* die stets eine gewonnene bessere Erkenntniss oder Entschliessung resp. Widerlegung der vorherg. Annahme (wie 66, 19) anzeigt[51]). Aus unsrer Stelle entlehnt sammt dem folg. 116, 11. Jon. 2, 5. — בְּחָפְזִי] (inf. constr.) nicht *in m. Eilflucht* (Hgstb.), sondern *in m. Übereilung, Bestürzung,* wie Hier. *in stupore meo* Aq. ἐν θαμβήσει Symm. ἐκπλήξει Calv. in praecipitatione mea = perturbatione animi (was dann zur eiligen Flucht treibt, aber nicht sie selbst ist), v. חפז = *aufgeschreckt, bestürzt werden* (vgl. בהל) Deut. 20, 3 (neben יָרֵא) 2. Sam. 4, 4 (לָנוּס) 2. Kön. 7, 15. Hiob 40, 23; dann erst *fliehen* (wie im Niph. u. חָפָזוֹן). — נִגְרַזְתִּי] nur hier vorkommend, aber ohne Zw. (wie schon Donash u. AE.) = גזר (wie überh. ר häufig Versetzungen leidet, in allen Sprachen), eig. *schneiden, scheiden* Niph. *abgeschnitten, geschieden, ausgeschlossen sein,* z. B. vom Haus Gottes 2. Chron. 26, 21, vom Land der Lebendigen Jes. 53, 8, v. d. Hand Gottes 88, 6 (d. i. von s. Hülfe); so hier מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ] *von d. Gegenwart deiner Augen* d. i. dem Blick Gottes entzogen, womit er s. Noth *sehen* u. so sich erbarmen könnte (vgl. רָאָה עָנְיִי u. dgl.), folgl. seiner Hülfe (wie anderwärts die Klage oder Furcht *vergessen* zu sein); vgl. den Ggsatz im 2. Gl. dass Gott *gehört* hat. Jon. 2, 5 steht in derselben Formel dafür נִגְרַשְׁתִּי *ich bin vertrieben, verstossen* (wie Luth. hier). Hgstb. läugnet leichtfertig die durch d. Sprachgebr. u. Anal. (auch der Dialekte) gesicherte Bedeutung u. besteht (mit Rabb. Gei. JHM. R. u. a.) auf *ver-*

V. 23. נִגְרַזְתִּי 15 Hdss. bei Kenn. u. de R. haben dafür das gangb. נִגְזַרְתִּי ohne Noth, u. bei de R. נִגְרַשְׁתִּי wie Jon. 2, 5 u. wol daraus entlehnt, oder aus demselben Motiv geflossen (Erleichterung), während Hitz. Verwechslung des שׁ u. ז annimmt, u. mit vielen Beispp. belegt.

[51]) S. m. System der Sem. Demonstrativbildung in d. Z.-S. für Kunde des Morgenl. II, 441 f.

tilgt sein, was nicht einmal Klgl. 3, 54 sicher. — Die Phrase im 2. Gl. vollständig wie 28, 2: nur dort als Bitte, hier im Perf. als Thatsache, wie dort V. 6.

V. 24f. Schlussanwendung: Ermahnung an alle Fromme zur Liebe u. Treue gegen Gott, u. Festhalten am Vertrauen.

אֱמוּנִים] parall. חֲסִידִים wie 12, 2 unstreitig concr. (part. pass.) *die Treuen* (über Form u. Parall. s. zu 12, 2), wie Hier. Chald. Rabb. Calv. u. die meisten Ausll.; was hier auch durch den Ggsatz mit dem *Hochmuth übenden* im folg. Satz erfordert wird. Dann נצר = *behüten,* die gangbarste Bedeutung, namentl. in d. Pss., wie 12, 8. 25, 21. 32, 7. 40, 12. 61, 8. 64, 2 u. a. Hgstb. besteht darauf mit Gei. u. a. die concrete Bedeut. von אמונים zu läugnen, u. נצר א *Treue halten* zu fassen, was an sich statthaft (vgl. נצר 25, 10. Deut. 33, 9. Ex. 34, 7 u. a.), aber hier gegen Zshang u. Parall. ist. [Keineswegs! Der Satz steht im Parall. nicht mit dem ersten, sondern mit dem dritten, wie auch die Acc. andeuten, u. bildet zu diesem denselben Gegensatz, der in Ex. 34, 7 vorliegt. Die Übersetz. Hgstb.'s ist also richtig. So auch Hitz.] — מְשַׁלֵּם] mit Accus. (st. des gew. Dat.), wie 35, 12. Spr. 13, 21. — עַל-יֶתֶר] eig. *nach Überfluss* = *überflüssig* Gr. περισσῶς (wie Al.), Lat. *abunde* (Calv.). Es ist der Begriff einer nicht nur vollkommen entsprechenden, streng gerechten, sondern auch reichlichen Vergeltung (viell. unter d. Bilde eines *Masses* das so voll ist dass es überläuft, Luc. 6, 38). עַל bezeichnet eine Weise (Norm) nach der etw. geschieht, u. dient so zur Umschr. von Adverbien, wie עַל-שֶׁקֶר lügenhaft, falsch Lev. 5, 39. עַל-נְקֻדָּה leicht Jer. 6, 14. 8, 11. Ar. عَلَى Griech. κατα (Ros.); also = יֶתֶר als Acc. adv. *sehr* Jes. 56, 12 (neben מְאֹד) Dan. 8, 9 u. in spätern Büchern יוֹתֵר Aram. יַתִּיר.

25. Vgl. 27, 14.

Psalm XXXII.

Vom Glück und von der Bedingung der Sündenvergebung.

1. [Von David eine Lehre.]
Wohl dem dem hinweggenommen die Missethat, bedeckt die Sünde.
2. Wohl dem Menschen dem Jhvh nicht zurechnet die Schuld,
in dessen Geist kein Trug*).

3. Denn (als) ich schwieg: da schwanden meine Gebeine,
durch mein Schreien den ganzen Tag.
4. Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand,
mein Lebenssaft wurde verwandelt in Sommergluten.

5. Meine Sünde that ich dir kund,
und meine Schuld bedeckte ich nicht;
ich sprach: „ich will bekennen wegen meiner Missethaten dem Jhvh“:
und du nahmst weg die Schuld meiner Sünde (Selah).

6. Darum flehe jeder Begnadete zu dir zur Findenszeit:
ja bei der Überschwemmung grosser Gewässer,
an ihn werden sie nicht reichen.
7. Du bist ein Schirm mir, vor Noth wirst du mich behüten,
mit Rettungs-Jubel mich umgeben (Selah).

8. Ich will dich belehren, und dich unterweisen in dem Weg den du gehn sollst;
rathen (rathend wachen) über dir soll mein Auge (Selah).
9. Werdet nicht wie Ross, wie Maulthier, ohne Verstand:
Zügel und Kappzaum ist sein Geschirr zum Bändigen,
nicht naht's zu dir.

10. Viele Schmerzen (werden) dem Ungerechten:
und wer vertraut auf Jhvh, mit Gnade wird er ihn umgeben.
11. Freuet euch über Jhvh, und frohlocket, Gerechte,
und jauchzet alle die rechtschaffnen Herzens.

---

*) Oder: wenn in s. Geist kein Trug ist.

Ein Lehrgedicht von der Sündenvergebung bei Gott: ihren Bedingungen, namentl. aufrichtiges Bekenntniss derselben, u. ihrem Segen; nebst Nutzanwendungen. — Nach einem Ausruf der Glücklichpreisung dessen der Vergebung seiner Sünde von Jhvh erlangt hat V. 1. 2, zuerst Ausführung der (schon am Schluss des vorherg. erwähnten) Bedingung derselben, des aufrichtigen Bekenntnisses der Sünden vor Gott, u. Nachweisung ihrer Nothwendigkeit aus der eignen Erfahrung des Dichters (welches wol als die eigentliche Lehre des Ps. anzusehen ist): indem er erzählt wie er durch s. Verschweigen in schwere Noth gekommen sei V. 3. 4, durch das offene Bekenntniss aber sofort Vergebung erlangt habe V. 5. Darauf die Anwendung: Ermunterung aller Frommen sich bei Zeiten im Gebet an Gott zu wenden (näml. um diese Vergebung zu erflehen), durch d. Vorstellung ihres Segens: Sicherheit vor d. Gerichten Gottes die über d. Sünder ergehn, nebst dem Ausdruck seiner eignen Zuversicht auf Gottes Schutz u. Rettung in Gefaren V. 6. 7; dann allg. Belehrung über den rechten Lebensweg, u. zwar Warnung nicht dem unvernünftigen Vieh gleich zu werden, das nur durch Zwang gezähmt u. zum Menschen gebracht wird (d. i. sich nicht erst durch Strafen zu Gott bekehren zu lassen, sondern freiwillig ihm zu nahen) V. 8. 9; endlich Gegenüberstellung der Folgen für beide: Schmerzen (Plagen) für den Gottlosen, Gnade für den der auf Gott vertraut, u. Aufforderung der Rechtschaffenen zur Freude in Gott u. zum Jubel V. 10. 11. — Den Grundgedanken (Motto) des Ps. kann man füglich mit DE W. in Spr. 28, 13 finden: „wer s. Missethaten verhelt, wird kein Glück haben; u. wer sie bekennt u. lässt, wird Barmherzigkeit finden"; dem STIER 1. Joh. 1, 8. 9 beifügt.

Der Ps. zerfällt also in zwei gleiche Theile: die Lehre selbst V. 1—5, u. die Anwendung V. 6—11: jede von drei Strophen zu je zwei zweigliedrigen Versen, nur dass die dritte des ersten Theils (V. 5) aus einem einzigen viergliedrigen (also an Länge zwei der übrigen Verse gleichkommenden) Vers besteht. Doch ist wol die Anfangsstrophe des 1. Th., wie gewöhnl., als Eingang, die letzte des 2. Th. als Schluss der Masse des Ps. gegenüberzustellen. Die Strophen sind z. Th. durch *Selah* bezeichnet, u. zwar diejenigen die die Hauptgedanken des Ps. enthalten (die zweite u. dritte des ersten, u. die erste des zweiten Theils). — Der Zusammenhang der Sätze wird im zweiten Theil etwas lose u. zweideutig, indem der Ausdruck besonders in den beiden letzten Strophen sich verallgemeinert, so dass die Anwendung auf den Lehrsatz des Ps. unsicher wird. Ja der Anfang dieses Abschnitts V. 8 „ich will dich belehren u. unterweisen in d. Wege" u. s. w., mit einer Formel allgemeinerer Belehrung der Unmündigen, u. einer plötzlichen Anrede, deren Sprecher nicht aus d. Vorherg. erhellt u. daher streitig ist, ist so abgerissen u.

neu, dass man zweifelhaft werden könnte ob er überhaupt noch zum Vorherg. gehört.

Der Ps. lehrt eine innere Versöhnung (des Herzens) mit Gott, durch aufrichtige Erkenntniss, u. offenes Bekenntniss der Sünde gegen Gott, gegenüber der äusserlichen des Gesetzes durch Opfer*). Dies hat schon DE WETTE hervorgehoben. u. darin eine Erhebung aus der blossen Gesetzlichk. zur Sittlichk., u. Annäherung des Hebraeismus zum Christenthum gefunden, wie in Ps. 51 u. a.; was freil. nicht bloss von diesen Pss. gilt, sondern im allg. bekanntl. dem Standpunct der Propheten u. der Psalmen (die als Ergiessungen des frommen Gefühls die innere Seite der alttestamentl. Religion, wie sie in den Gemüthern lebt, enthüllen) überhaupt gemeinsam ist. HGSTB. nimmt an de W.'s Lob des Ps., dass er sich über die gewöhnl. „Gesetzlichkeit" des A. T.'s erhebe, Anstoss**), u. findet darin eine ungerechte Herabsetzung des Mos. Gesetzes, als ob dieses bloss eine äussere Versöhnung Gottes durch Opfer, ohne Rücksicht auf die Gesinnung des Darbringenden kenne; was er (mit Verweisung auf Auth. des Pentat. II, 594 ff.) widerlegt, u. behauptet dass „das Gesetz dem äussern als solchem keine Bedeutung beilege, sondern alles auf d. Liebe Gottes zurückführe, u. bei den Opfern den Glauben als ihre Seele betrachte; die hier nur desshalb nicht erwähnt seien weil sie, wenn überh. in solchen Fällen anwendbar, doch jedenf. eine untergeordnete Stellung einnehmen". In dieser vermeintl. Berichtigung liegt, bei allem wahren was sie enthält, ein tiefer Misverstand, u. es zeigt sich darin nur die Unfähigkeit dieser Auslegung eine „geschichtl. Entwickelung" auf dem heil. Gebiet wirklich zu begreifen, die sie zwar, um wissenschaftlich zu sein, stets im Munde führt, aber, weil ihre geschichtwidrigen Begriffe von Offenbarung damit in innerem, unvereinbarem Widerspruch stehn, unausbleiblich zur leeren Phrase oder zu einem Zerrbild macht. Richtig ist dass das Mos. Gesetz nicht in unsrem abstracten juristischen Sinn bloss auf das strenge Recht u. äusserl. Werk gerichtet ist, sondern (wie alle Gesetzgebungen des Alterthums) auch auf die volksthüml. Sitte, u.

---

*) Übrigens ist das Bekenntniss der Sünden an sich, u. zwar ein öffentlich ausgesprochenes, ein alter gesetzlicher Bestandtheil des Sündopfers: im Mos. Gesetz bei beiden Arten des Sündopfers (חַטָּאת u. אָשָׁם) gefordert Lev. 5, 5. Num. 5, 7; u. am Versöhnungstag sollten die Sünden des Volks bekannt u. auf d. Bock gelegt werden Lev. 16, 21. Hier ist diese gesetzl. Forderung nur verinnerlicht, zur Forderung des Gewissens gemacht, u. in ihrer innern Nothwendigkeit nachgewiesen.

**) Die Rechtfertigung de W.'s gegen den entgegengesetzten Vorwurf den Ps. herabgesetzt zu haben, welchen CLAUSS u. STIER gegen ihn erheben, s. in d. 1. Aufl.

selbst hie u. da Gesinnungen ausspricht u. verlangt (also Sittlichkeit u. Frömmigkeit mit einschliest): allein das darf doch nicht über die Thatsache verblenden dass es, wie jedes wahre Gesetz, im ganzen einen realistischen Charakter hat, d. i. eine äussere Handlung u. Leistung gebietet u. einschärft (selbst bei Todesstrafe), folgl. ihr als solcher, u. ohne Rücksicht auf die Gesinnung dabei, einen unbedingten Werth u. eine Heiligkeit beilegt, weil sonst das Gesetz kein Gesetz mehr sein u. s. Auctorität verlieren würde. Das ist eben die Stufe der „Gesetzlichkeit", u. des gesetzl. Gehorsams, der Zucht, womit alle Erziehung, des einzelnen Menschen wie der Völker u. der Menschheit, beginnen muss. Erst später folgt, als eine zweite höhere Stufe der Entwicklung, die Verinnerlichung des Gesetzes, durch Hervorhebung seiner göttlichen (geistigen, sittlichen) Bedeutung u. Absicht, u. Einschärfung der dabei vorausgesetzten u. erforderlichen Gesinnungen, wie es d. Streben des alttest. Prophetenthums war, das man durchaus von dem Standpunct des Gesetzes u. Gesetzgebers unterscheiden muss. Auf diesem steht aber d. Deuteronomium in s. Behandlung des Gesetzes bereits nicht mehr, sondern wesentl. auf prophetischem Standpunct; u. dass „das Gesetz" im Munde Christi nicht d. Mos. Gesetz in s. geschichtl. Gestalt, sondern in s. proph. u. christl. Verklärung ist, darf wol als allg. anerkannt angenommen werden.

Als geschichtliche Veranlassung wird, unter Voraussetzung der Davidischen Abkunft, fast allgemein die dem David durch d. Propheten Nathan verkündigte göttl. Verzeihung seiner Verbrechen an d. Bathsaba u. ihrem Mann (2. Sam. 12) angenommen. Selbst DE W. findet diese Beziehung sehr wahrscheinlich, u. meint, wenn irgend ein Ps. sich David zuschreiben u. aus s. Leben erläutern lasse, so sei es dieser; obgleich er nicht verhehlt dass der Ps. insofern nicht ganz dazu passe als dort Dav. seine Sünde nicht von selbst bekannte, wie hier, sondern sie ihm von Nathan vorgehalten wurde. Diesen Einwurf findet auch STIER richtig, u. erklärt mit CLAUSS (u. schon VEN., der den Dav. auf alle ähnl. Fälle u. ihre Folgen in s. Regierung zurücksehen lässt, freil. mit Verwischung der Eigenh. des hier vorliegenden Falls u. seiner Lehre) diese Beziehung für eine unnöthige u. willkürl. Beschränkung, sofern der besondre Anlass zur Busse u. Sündenvergebung wenig zur Sache thue, u. diese uns hier allein angehe. Dagegen HGSTB., der sonst sich gegen solche besondere Beziehungen der Pss. zu erklären pflegt, ist diesmal entschieden dafür, weil alle charakteristischen Züge des Ps. genau mit jenem Fall übereinstimmten. Allein die Nachweisung beruht auf spitzfindiger u. willkürl. Deutung der Ausdrücke (z. B. פִּשְׁעִי V. 5 könne nur auf schwere Verbrechen gehn, wie jene in d. Gesch. Dav.'s einzig dastehenden; „immerfort", „Tag u. Nacht" V. 3. 4 zeige einen langen Zustand der Unbussfertigkeit an, wie der in d. Geschichte, ungefär

ein Jahr lang dauernde); u. die von de W. bemerkte Abweichung wird mit der Behauptung beseitigt dass Nathans Vorhalt keine solche Wirkung habe bei Dav. hervorbringen können, wenn er nicht schon auf innerl. Wege bis an d. Pforte des Bekenntnisses gekommen wäre, das er nur entbunden, nicht erzeugt habe (ähnl. schon Ew.), u. auch nur daraus dass Nath. angewiesen war die Zeit der innerl. Krisis bei Dav. abzuwarten, sich es erkläre dass er erst so lange nach d. Sünde seines Amts wahrnahm, u. dgl. — Hitz. schreibt den Ps. (wie die vorhergg. u. die beiden folgg.), wegen Berührungen in einzelnen Ausdrücken, dem Jeremiah zu; in der Periode des Einfalls der Skythen, wie Ps. 33 u. v. a., u. zwar als Danklied des Volks (dem V. 1—7 in d. Mund gelegt wird) für den Abzug derselben, wie Ps. 6.

Der Ps. ist der zweite d. sieben sog. Busspsalmen (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143).

Die alten Überss. (ausg. Chald.) sind in diesem Ps. bes. V. 4. 7. 8 ziemlich sinnlos; dagegen schon bei der Chald. den Rabb. Luther Flam. u. bes. Calv. die Auffassung u. Übersetzung fast ganz richtig.

1. In der Überschrift tritt מַשְׂכִּיל] hier zum erstenmal als Überschrift auf, wie noch in 12 andern Psalmen: 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142, u. im Text selbst, als Gegenstand des Singens, 47, 8. Das Wort — sonst häufig = *klug, vernünftig,* daher fromm s. v. a. חָכָם (s. zu 14, 2) — scheint hier aus V. 8 אַשְׂכִּילְךָ *ich will dich klug machen, belehren* (caus.) entlehnt (wie schon Calv. als Vermuthung mancher anführt, während er selbst es von d. ganzen Inhalt des Ps. ableitet), u. bezeichnet also den Ps. als ein Lehrgedicht (Luth. *Unterweisung*), was er auch wirklich ist. Ob in Ps. 53 ebenf. eine solche Beziehung auf V. 3 mit Hgstb. anzunehmen, steht dahin. Aber in den übrigen Pss. lässt sich weder eine ähnl. besondre Beziehung, noch der Charakter eines Lehrgedichts wahrnehmen. Man wird demnach wol mit Ges. u. de W. den Begriff der *Lehre, Belehrung* weiter zu fassen, u. aus der Denkart u. Sprachweise des A. T.'s u. des Morgenl. überh. zu erklären haben: entw. daraus dass das ganze Gebiet der Frömmigkeit u. Tugend zur *Weisheit* oder *Lehre, Einsicht* u. dgl. gerechnet wurde (vgl. in d. Sprüchen חָכְמָה, דַּעַת, בִּינָה, תְּבוּנָה, מְזִמָּה, שֵׂכֶל, בּוּסָר u. dgl. neben יִרְאַת־יְהוָה) also auch jedes fromme Lied, sofern es diese Weisheit mittheilt u. fördert (so Ges. th. u. ähnl. Del. = Betrachtung); oder daraus dass die Poesie überh. (als

d. älteste Kunst u. im Morgenl. von jeher ein Hauptstück der Bildung) als eine *Wissenschaft*, u. die Dichter als *Weise, Gelehrte* bezeichnet wurden, wie im Arab. شِعْر (eig. Wissenschaft) v. d. Poesie gebräuchl. (DE W.); vgl. auch Hebr. מָשָׁל eigentl. Gleichniss, dah. Sprüchwort, Spruch der Weisheit, dann für Gedicht jeder Art. An eine Beziehung auf Unterweisung der Gemeinde, wie HGSTB. jetzt (seiner allgem. Tendenz gemäss) will, ist gewiss nicht zu denken. Andere Erkll. s. bei Ges.

[Hitz. mit JDMich. nach شَكْل *Gestalt* = Gestaltetes, Gedicht. — Die Stellen Ps. 47, 8 u. besond. 2. Chron. 30, 22 sprechen am meisten für die Ansicht EWALD'S, nach welcher מַשְׂכִּיל (eigentl. Einsicht, Klugheit, dah. Kunst) ein *künstvolles*, der Kunstpoesie angehöriges Lied bezeichnet (ob aber ein mit feiner, hellklingender Musik zu begleitendes, wie er Jahrbb. VIII, 65 ff. vermuthet, ist sehr zweifelhaft). Dass grade unser Ps. u. Ps. 53 so bezeichnet ist hat aber den angegebenen sehr zufälligen u. rein äusserl. Grund.]

V. 1. 2. Eingangsstrophe mit dem Thema des Ps.: Glück der Sündenvergebung u. ihre Bedingung, in d. Form einer Glücklichpreisung dessen dem sie zu Theil wird, u. der sich ihrer würdig macht; worin sich vielleicht die frische Empfindung des eben erst durch eigne (V. 3 — 5 beschriebene) Erfahrung errungenen Glücks ausspricht, wie CALV. annimmt. Die Stelle auch Röm. 4, 6 ff. angewendet. אַשְׁרֵי] s. zu 1, 1.

Die Vergebung der Sünde ist V. 1 durch zwei gangbare Bilder bezeichnet, die auch 85, 3 verbunden sind: 1) נשׂא *entheben* (einer Last), *wegnehmen*, wie nachher V. 5, sofern, wie die Pflicht, so auch die daraus entstehende Schuld, Verantwortung u. Strafe, als eine Last betrachtet wird (s. zu 7, 17), wie in dem Correlat „d. Sünde, Schuld *tragen*" (ebenf. נשׂא) = büssen (Beispp. s. GES. Lex. 2 u. 4); 2) כָּסָה *bedecken*, sofern die Sünde dem Auge des Richters u. seiner Ahndung entzogen wird, wie in d. gebräuchlichern כִּפֶּר (beide Wörter als Verb. fin. nur im Piel gebr.)[52]. Dann V. 2 in eigentl. Aus-

[52]) Die eig. Beziehung dieses Bildes tritt verschieden auf. Die Constr. der betr. Wörter mit עַל oder d. Accus. der Sünde führt darauf dass die

druck *ihm d. Schuld nicht zurechnen* oder *anrechnen* (חשׁב mit לְ), wie 2. Sam. 19, 20. 2. Kor. 5, 19 s. v. a. ihrer nicht mehr gedenken (womit es 2. Sam. 19, 20 parallel), sie nicht nachtragen (נטר, שׁמר, wie 103, 9. Jer. 3, 5. 12[53]). Die drei Wörter für Sünde פֶּשַׁע, חַטָּאָה, עָוֹן (ebenso verbunden Ex. 34, 7) sind zwar etymologisch verschieden (s. Lex.), aber im Gebrauch gewöhnlich als gleichgeltend miteinander abwechselnd oder, wie hier, verbunden (vgl. V. 5), zur Erschöpfung des Begriffs der Sünde (s. zu 19, 14). So schon Rud. (gegen d. Dist. der Rabb.). — Die gramm. Constr. נְשׂוּי פ' u. s. w.] ist äusserl. wie 22, 7 (Part. pass. im Stat. constr., mit d. bestimmenden Subst., wie sonst d. Adj.) nach Ges. §. 135, 1 vgl. §. 112, 2: hier aber enthält d. bestimmende Subst. nicht das Subj. (Urheber), sondern das Obj. der betr. Handlung, statt אשׁר נָשׂוּי פִּשְׁעוֹ u. s. w. Die erstere Phrase auch Jes. 33, 24 נְשׂוּא עָוֹן. נָשׂוּי st. נְשׂוּא, dem häufigen Metaplasmus der Verba 3. Aleph in d. verwandten 3. He (Ges. §. 75 A. 20ff. gemäss, u. hier wol insbesond. wegen des Gleichklangs mit כְּסוּי (Ges. Lehrg. §. 108 A. 11 de W.). — לוֹ יַחְשֹׁב לֹא אָדָם א'] Relativsatz ohne Rel. (s. zu 7, 16), wie mit demselben אֲשֶׁרֵי 33, 12. 34, 9. Spr. 3, 13. 8, 32 u. a.

Sünde gleichs. mit einem Schleier zugedeckt werde (wie wir es auszudrücken pflegen). Sonst aber wird vielmehr d. Antlitz oder die Augen des Richters (resp. des Beleidigten) bedeckt dass sie die Schuld nicht sehen, wie Hiob 9, 24 (v. ungerechten Richter, vgl. Ex. 23, 8. Deut. 16, 19). Gen. 32, 21; u. so die „Augendecke" Gen. 20, 16 (in allen diesen Stellen durch Geschenke), u. das Lat. *connivere*, u. unser „ein Auge zudrücken": aber überall mehr im üblen Sinn, mit d. Nebenbegriff der unlautern Nachsicht. Eine dritte Wendung, die der ersten entspricht, erscheint in der poet. Phrase: „die Erde bedeckt das Blut (eines Erschlagenen)", so dass es nicht um Rache schreien kann (vgl. Gen. 4, 10f.) Gen. 37, 26. Lev. 17, 13. trop. Hiob 16, 18. Jes. 26, 21.

[53]) Eigentl. ist darin, wie im entspr. λογιζεσθαι, auch ein Bild enthalten, entlehnt von einer Geldschuld, s. v. a. sie nicht auf die Rechnung setzen, oder vielmehr nicht mehr darin fortführen, streichen (im N. T. beliebtes Bild, vgl. Matth. 5, 25f. 18, 21ff. Luc. 16, 1ff. Kol. 2, 14). Auch im guten Sinn (= zu gute rechnen) als Verdienst anrechnen, wie ein Guthaben bei Gott, wie Gen. 15, 6. Lev. 7, 18. Röm. 4, 9. 22. Gal. 3, 6.

Der letzte Satz des 2. V. וְאֵין בְּרוּחוֹ רְמִיָּה] der gew. auch als Relativsatz, wie der vorherg., gefast wird, *in dessen Geist kein Trug ist*, enthält jedenf. die Bedingung der Sündenvergebung, die im Folg. weiter ausgeführt ist, u. bildet so den Übergang zum Folg.; ist aber viell. auch grammatisch als solche zu fassen: וְ einen Umstandssatz einführend, wie sonst gew. mit einem Partic. (Ew. Lehrb. §. 341), hier ohne Verb. (wie 28, 3. 55, 22 bei einem Gegensatz Ges. §. 155, 1, b) bei einem Bedingungssatz (wie Gen. 44, 30 auch mit אֵין): *wenn in seinem Geist kein Trug ist.* So schon Is. Flam. (ad eos pertinere qui u. s. w.) S. Schmid (*modo non sit* u. s. w.) Stier. רְמִיָּה = מִרְמָה (vgl. 52, 4 mit 6), bei Wörtern des Redens s. v. a. שֶׁקֶר, womit es öft. im Parall. ist (101, 7. 120, 2. Hiob 13, 7. 27, 4. Mich. 6, 12); hier *im Geiste* zunächst eine innere Eigenschaft = Falschheit, Unredlichkeit (Gegensatz mit Aufrichtigkeit des Bekenntnisses), oder Handlung = Selbstbetrug, Selbstbelügung; dann auch gegen Gott (wie 17, 1). Vgl. 1. Joh. 1, 8 ἑαυτοὺς πλανῶμεν, κ. ἡ ἀλήθεια οὐκ ἐστιν ἐν ἡμῖν. [Scharfsinnig Böttch.: „u. keine Erschlaffung (רמיה wie Spr. 12, 24. 27. 19, 15) ist in seinem Geiste"; Erläuterung zu אשרי u. Ggsatz zu V. 3; aber schwerl. richtig.]

V. 3—5 wird nun die V. 2b erwähnte Bedingung der Sündenvergebung weiter ausgeführt, u. mit s. eignen Erfahrung belegt (mit כִּי): dass so lange er s. Sünde verschwiegen, die Hand Gottes schwer auf ihm gelastet u. s. Lebenskraft verzehrt habe, als er sich aber endlich entschlossen sie zu bekennen, Gott sofort ihn derselben enthoben habe [54]).

3. כִּי] gew. zeitlich genommen *als* (Rabb. = כַּאֲשֶׁר), wie Gen. 6, 1 u. o.; eher wol *denn*, erläuternd, wie das folg. כִּי V. 4 (Stier Hgstb.); u. zwar wol nicht den Grund u. Hergang der Seligpreisung V. 1. 2, wie er dazu gekommen (Stier), sondern die im nächstvorherg. Satz hinzugefügte Bedingung der Ver-

[54]) Von dieser allg. angenommenen Erkl. weicht Ven. ab, der hier mit merkwürd. Verirrung (herm. u. dogm.) das *Schweigen* zu einer bes. Stufe der Heilsordnung macht, einem *status silentii* d. i. schweigender, still duldender Busse (Zerknirschung), im Ggsatz mit d. Bekenntniss, als Erguss des Gefühls der Gnade u. Vergebung (also des Glaubens)! [Die darin enthaltene psycholog. Wahrheit s. bei Thol.]

gebung, u. die ganze folg. Ausführung umfassend (Hgstb.). Die Folge in בִּלּוּ עַ dann asynd. wie 30, 8 u. o. Doch viell. auch *weil ich geschwiegen* u. s. w. (wie de W. u. Hitz.). — *Ich schwieg*] d. i. verhehlte m. Sünde, wollte sie nicht gestehn (V. 5); näml. vor Gott, aber zunächst vor sich selbst, s. eignen Gewissen, das d. Sünder zu hintergehn u. zu beschwichtigen sucht (DE W.), vgl. 1. Joh. 1, 8 (u. V. 2). — Der folg. Satz sowol als V. 4 gibt die Folgen des Schweigens an, physisch geschildert, als körperliche Leiden, wie 6, 3. 8. 22, 15. 31, 10f. 38, 3ff. 102, 4f.: aber überall Wirkung des Kummers, der Seelenangst (s. zu Ps. 6), hier der Gewissensunruhe, [indem d. Leib — auch ohne hitziges Fieber (gegen Hitz.)! — in d. tiefe Seelenleiden hineingezogen wird]. — *Gebeine*] s. zu 6, 3. 8. — בָּלָה] eigentl. von Kleidern *abgenutzt werden* (atteri), auch vom Körper Hiob 13,28 (ausdrückl. verglichen mit einem Kleid) = abzehren, dahinschwinden; dah. hier von Gebeinen (vom Vertrocknen, Verdorren ihres Marks, vgl. den Gegensatz in שְׁקוּי Spr. 3, 8. Hiob 21, 24), wie mit עָשַׁשׁ u. a. 31, 11. 102, 4; vgl. „Fäulniss in d. Gebeinen" Spr. 12, 4. 14, 30 u. a. (so auch im Arab. s. Ros.). — *Mein Schreien* (שַׁאֲגָתִי s. zu 22, 2)] = אֲנָחָה 31, 11 Heulen, Stöhnen als Äusserung des Schmerzes u. Kummers (wie 38, 9. Hiob 3, 24 vgl. Jes. 38, 13f.), ist hier mit בְּ (nicht *bei*, sondern ursächl. *durch* = מִן, s. zu בְּכַעַס 31, 10) als Ursache des körperl. Übelbefindens (des „Verfallens der Gebeine") bezeichnet, wie 31, 10. 11. Vielleicht aber ist es hier wie 22, 2 ein Schreien d. i. Klagen zu Gott, von welchem nach V. 4 d. Leiden kam, was dort aus dem beigefügten „Worte meines Schreiens" (vgl. V. 3) erhellt. Denn die Verstocktheit hindert bekanntl. keineswegs am Gebet u. Klagen zu Gott, eben weil d. Gewissen schläft.

4. *Denn*] erläutert das Schreien V. 3, worin es s. Grund hat, wer der Urheber ist. — *Lastete auf mir deine Hand*] näml. die schlagende Hand Gottes: die Leiden nach rel. Anschauung als *Schlag* (נֶגַע), Züchtigung der Hand Gottes betrachtet (vgl. Spr. 3, 11) d. i. Strafe. So 1. Sam. 5, 6. 11 „es kam schwer (V. 7 hart) d. Hand Gottes auf d. Philister, u. schlug sie" u. s. w., Ps. 38, 3 „es kam herab auf mich deine Hand", Hiob 23, 2 „die Hand (Gottes) lastet auf mir" u. 33, 7

(wo אַכְפִּי wol = כַּפִּי). Das Gegentheil in demselben Bild 1. Sam. 6, 5 „vielleicht *erleichtert* er s. Hand auf euch“ (יָקֵל מֵעַל) Ps. 39, 11. Hiob 13, 21 „entferne deine Hand von mir“; wofür Hiob 9, 34 „er entferne s. *Stock* von mir“ (das Werkzeug der schlagenden Hand, ein häuf. Bild der Züchtigung durch fremde Völker bei Jesajah, wie unser „Zuchtruthe“, „Gottesgeisel“ [55]). — Im 2. Gl. wieder Schilderung der Wirkung, wie V. 3. הפך *verwandeln*] ist, wie gewöhnl., eine mutatio in pejus; schon seinem Begriff nach, als Heraustreten aus dem eignen, anerschaffnen Wesen, Entartung, wie Jer. 2, 21 (von einer Rebe, vgl. נָכְרִי fremd). 30, 6. Klgl. 5, 15. Dan. 10, 8. Hiob 20, 14 (vgl. שִׁנָּה 34, 1); vgl. 109, 24 (wo das Abmagern des Fleisches gradezu כחשׁ genannt ist). Hier vom Lebenssaft = vertrocknen oder verderben. Das v. d. alten Überss. misverstandene לְשַׁד *Lebenssaft*] (s. Lex.) hat zuerst d. Chald. (durch רוטבי) u. AE. richtig erklärt. Hgstb. u. Olsh. bezweifeln die angenommene Bedeutung, u. vermuthen: jener eig. eine compacte Masse (nach Num. 11, 8), daher Herz; dieser Zunge = לָשׁוֹן (auch vom Lecken) — beides wenig passend. — *In den Sommergluten*] st. wie in den S., als Bild der innern Glut die oft dem Kummer in seiner austrocknenden, verzehrenden Kraft beigelegt wird (s. zu 22, 16), vgl. noch 102, 4—6; hier, wie oft in dergl. Bildern, ohne ausdrückl. Vergleichung, wie Hiob 30, 30 „m. Gebein ist ausgebrannt (vertrocknet) von d. Hitze“ (חֹרֶב Sommerhitze, Dürre, vgl. Ps. 102, 4 „m. Gebeine sind wie von einem Brand ausgedörrt“) Ps. 37, 20. 102, 4 „schwinden in Rauch“ (vgl. parall. „wie v. einem Brand“) 63, 2 „m. Seele dürstet nach dir . . in dürrem Land, lechzend, wasserlos“ (vgl. 143, 6 dafür „wie lechzendes Land“), vgl. zu 31, 22. So schon

[55]) Is. u. K. erklären es Furcht vor deiner Hand u. deinen Beschlüssen, d. i. vor göttl. Strafe, also Gewissensangst, die auch de W. anheimgibt, u. Cl. Stier nachdrückl. geltend machen (Hgstb. mit Bez. auf d. furchtbaren Drohungen des Gesetzes u. d. Gerichte Gottes über die Sünder). Allerdings können die geschilderten physischen Wirkungen nur Folge oder Bild eines Seelenleidens, der Gewissensangst sein (s. zu V. 3). Aber darin besteht eben „d. Hand Gottes“, kann also nicht durch Furcht vor der Hand Gottes erklärt werden, als ob diese noch etwas besonderes (äusserliches) wäre.

Symm. ὡς καῦσος θερινον Ch. Ki. Luth. And. dagegen (de W. Stier Hgstb. Ew. Hitz. [„in Sommergl., eig. werdend Gluten; בְּ essent] wie schon Calv. Gei.) nehmen S. als bildl. Bezeichnung der innern Glut oder Seelenangst selbst, was aber zu hart u. durch d. Analogie nicht gerechtfertigt ist, da immer eine stillschweigende Vergleichung zu Grunde liegt.

5. Ausgang, Durchbruch der V. 4 erzählten Krisis; das Bekenntniss u. s. Erfolg. Desshalb muss d. Verb. אוֹדִיעֲךָ] obgleich im Imperf., gleich dem תִּכְבַּד V. 4 nothw. Praet. sein, wie auch die folgg. Perfecta bestätigen u. fordern. So auch schon Al. u. Syr. Das Praes. oder Fut. welches viele Ausll. annehmen (Is. Kimchi Luth. Gei. Ros. St. u. a.) ist in diesem Zshang durchaus unpassend u. sinnwidrig, u. kann weder durch ein Zwischenbekenntniss (Stier), noch durch eine lebhafte Vergegenwärtigung der Vergangenheit (Hgstb.) gerechtfertigt werden. Man wird sich also auch hier wie V. 4. 30, 9 mit dem unläugbaren Gebrauch des Imperf. als relat. Praet. beruhigen müssen (s. zu

---

V. 5. Ich muss bekennen dass אוֹדִיעֲךָ neben אוֹדֶה *ich will bekennen,* womit es offenbar im Parall. steht, auch mir (wie 30, 9 אֶקְרָא u. s. w.) als Fut. klingt: *ich will dir kundthun.* Dies Fut. würde aber nur dann möglich sein wenn אָמַרְתִּי im folg. Satz vor אודיעך stünde, wie dort vor אוֹדֶה. Dann würde 1) dieses *ich sprach,* welches jetzt ziemlich lahm dem „Kundthun" nachhinkt, um einen zweiten Satz desselben Sinns nachzubringen, an d. richtige Stelle kommen (auch Köst. fühlt, wie ich eben sehe, dass es schon zu den vorherg. Sätzen gehöre, u. vermuthet der Dichter habe es dort vergessen u. hier nachgeholt), als Gegensatz des *Schweigens* V. 3, u. Erfolg der dadurch hervorgerufenen Qual V. 3. 4, Wirkung der vorherg. Züchtigung, die eben darauf abzweckt ihn zum Sprechen zu bringen: *da sprach ich;* hier als Aussprechen eines Entschlusses (wie sonst häufig einer Erkenntniss, Gesinnung, s. zu 16, 2), wie 40, 8 u. das דִּבַּרְתִּי 39, 4 nach einer ähnl. innern Gährung, u. wie das von mir vermuthete אמרתי vor 30, 9 stehn würde; 2) würden die beiden Sätze mit Futt. des Entschlusses, wenn zusammengestellt, sowol unter einander einen guten Parallelismus bilden, als den beiden andern mit Perff., die die Ausführung u. Erfolg anzeigen, gut gegenüberstehn, u. so ein vollkommener Rhythmus in d. Vers entstehn, dem es jetzt sehr an Umriss u. Ebenmass fehlt. Ganz derselbe Fall, dass sich אמרתי verschoben, ist m. E. 73, 15 in dem sinnlosen אם אמרתי אספרה, wo אמרתי offenbar vor V. 13 gehört, vgl. Jes. 49, 4. 1. Sam. 25, 21. [Es würde aber dann umgekehrt d. Perf. כסיתי Schwierigkeit machen.]

3, 5. 6. 18, 4), doch s. krit. Note. — אוֹדֶה] hier *bekennen*, wie Spr. 28, 13: aber mit עַל wie d. Hithp. Neh. 1, 6. 9, 2 = Bekenntniss ablegen *über* (so gewöhnl. nach Gei.); oder *wegen m. V.* — עֲוֹן חַטָּאתִי] nehmen G. JHM. Ros. St. nach Symm. Ki. als verstärkende Häufung peccatum iniquissimum, wie angebl. טִיט הַיָּוֵן 40, 3 lutum profundum: aber das ist nirgends erweislich, u. hier auch für den Sinn unpassend. And. besser *reatus, culpa* peccati, was in der That dem Sprachgebr. von עון meistens entspricht (vgl. d. Beispp. bei Ges.), aber aus d. Etym. nicht erweisl. Da diese Wörter, wie andere, so häufig ohne Untersch. des Sinns miteinander wechseln, oder im Parall. stehn (s. zu V. 1. 2), so wird auch hier ihre Verbindung keine andere Bedeutung haben.

V. 6ff. Anwendung, Lehre daraus: zuerst für d. Frommen Sicherheit der Versöhnten; dann allg. Lehre: Warnung vor Verstocktheit u. Widerspenstigk. gegen Gott. — עַל-זֹאת] gew. (nach Ch. AE. Calv. G.) = עַל-כֵּן *darum* (als Beweggrund), näml. weil die Vergebung, wie die eben dargelegte Erfahrung lehrt, nur auf diesem Wege (durch aufrichtiges Bekenntniss) zu erlangen ist. And. (Vulg. Luth. de W. Cl. St.) *um dieses* (Gegenstand des Flehens), näml. um die Vergebung V. 5, zwar nicht unstatthaft (wie Hgstb. meint) — da die Constr. mit עַל zwar nicht nachweislich aber der Anal. gemäss ist (vgl. 1. Sam. 1, 27 mit אֶל) —, aber weniger natürlich: der Gegenstand des Flehens ergibt sich aus d. Zusammenhang von selbst. — יִתְפַּלֵּל] nicht Fut. (wie Rabb. u. viele Ausll.), sondern Opt. (Jussiv), als Ermahnung. Doch könnte es auch asynd. hypoth. Fut., als Vordersatz zum 2. Gl. sein: *wird flehen* (st. wenn fleht) . . . *so werden* u. s. w.; so dass das *darum* dem Sinn nach auf den Nachsatz gienge. — לְעֵת מְצֹא] wörtl. *zur Zeit des Findens*, oder kurz u. gut *zur Findenszeit* (wie Holl. Berleb. Bibel bei Stier), d. i. so lange sich finden lässt, also s. v. a. zu rechter Zeit, wie Al. (ἐν εὐθέτῳ καιρῷ) Syr. Luth. Flam. den Sinn richtig gegeben haben. Das *Finden* (subst. wie פֶּלֶט V. 7, דָּבִין V. 9) hier füglich absol. gesetzt, d. i. durch sich selbst bestimmt, weil der Gegenstand sich aus d. Begriff des Findens (u. Flehens) von selbst versteht, näml. das Gesuchte (Erflehte), also hier die erflehte Gnade (Vergebung), wie in d. gangb.

Phrase חֵן מצא. So auch Rud. de W. u. dem Sinn nach Ar. (zur Z. der Erhörung). Das entspräche ganz dem עֵת רָצוֹן *Gnadenzeit* 69, 14 (auch Ggstand des Gebets), u. im öffentl. Verhältniss Jes. 49, 8 (vgl. שְׁנַת ר׳ Jes. 61, 2), das d. Chald. (עִדָּן רְעוּתֵיהּ) ausdrückt. Fast alle Ausll. aber ergänzen mit Is. AE. Calv. als Ggstand des Findens *Jhvh: so lange er* (Jhvh) *zu finden ist*, nach Jes. 55, 6 „suchet den Herrn בְּהִמָּצְאוֹ wenn er zu finden ist", vgl. Deut. 4, 29. Jer. 29, 12—14 (Stier Hgstb.); im Sinn nicht verschieden u. gleich passend, aber hier nicht so leicht zu ergänzen, da kein Suchen Jhvhs vorhergeht wie dort. לְעֵת wie 21, 10. 71, 9 u. gewöhnl. Formel (wofür Jes. 49, 8 בְּעֵת Ps. 69, 14 עֵת acc. abs.). Es ist der Begriff einer Gnadenfrist zur Busse, im Ggsatz mit der Gerichtszeit im 2. Gl. (Stier Hgstb.), die unfehlbar eintritt wenn jene versäumt ist, vgl. Hos. 5, 6. Zeph. 2, 2. Spr. 1, 28. — רַק] macht in s. gewöhnl. Bedeutung *nur* an dieser Stelle Schwierigkeit, die einst den trefflichen N. W. Schröder institt. synt. §. 93 verleitete רַק] als Subst. u. Accus. zu מצא, eig. *tenuitas*, daher *teneritudo, clementia*, also = חֵן מצא (wozu Schnurrer רַחֲמִים *misericordia* verglich) gegen Sprachgebrauch u. Accente zu nehmen. Ges. hebt sie am einfachsten durch die allg. Bemerkung dass רַק (wie andere ähnl. Partikeln גַּם, אַךְ) öfters vornstehend sich nicht auf das nächste, sondern auf ein entfernteres Wort beziehe, so hier auf אֵלָיו *„nur an ihn werden sie nicht reichen"*; was einen passenden Sinn gäbe, aber durch die für eine solche Versetzung (hypallage) angef. Stellen nicht begründet ist (Jes. 28, 19 heisst nicht „auch nur ein Gerücht zu vernehmen flösst Schrecken ein", sondern nichts als Schrecken oder Plage ist es die Lehre zu verstehn", vgl. V. 9 mit 11 [56]). Zwar spricht auf den ersten Blick dafür die Analogie einer anerkannten Spracherscheinung, dass eine Partikel zwei coordinirten Sätzen vorgesetzt ist die sich eig. nur auf den letzten bezieht (s. zu 28, 1): aber diese Analogie führt nur auf ganze Sätze, nicht auf ein einzelnes Wort. Auch lässt sich diese Bedeut. nicht gradezu

[56]) In Betreff der Conj. גַּם s. m. quaestt. in Jobeidos locos vex. zu Hiob 2, 10.

mit Hengstb. so anwenden dass nur dieser Erfolg u. kein anderer eintreten werde. Vielmehr ist רַק nicht bloss Part. der Beschränkung u. Ausnahme, sondern auch des Gegensatzes überh., u. daher der entgegentretenden Behauptung oder Versicherung[57]). Hier ist es am natürlichsten mit den meisten

---

[57]) רַק eig. *dünn, schlicht, schlechtweg;* dah. *bloss, allein, nur, nichts anders als;* dah. *doch, aber, sondern,* u. versichernd *ja, gewiss* u. dgl., vgl. אָכֵן, אָמְנָם, כִּי־אִם u. ähnl. Wendungen des Begriffs in allen Sprachen, indem nach d. verschiedenen Zusammenhang u. Stellung die verschiedenen Seiten desselben Grundbegriffs, oder wenigstens die Ausdrücke dafür wechseln. Die Bedeut. *aber, doch* liegt vor z. B. in 1. Kön. 15, 14 „die Höhen wurden (zwar) nicht abgethan: doch d. Herz Asâ's war redlich gegen Jhvh"; 1. Kön. 8, 18f. „darin hast du wohl gethan: doch nicht du sollst . . sondern dein Sohn", Deut. 12, 15 (Dispensation vom vorherg. Gebot) „doch magst du nach Herzenslust schlachten" u. s. w., Jos. 13, 6 („d. Land ist noch sehr viel übrig zu erobern" V. 1): „doch verloose es nur in Israel", vgl. auch Gen. 24, 8. 19, 8. Deut. 10, 15 wo sich so gut *doch* als *nur* anwenden lässt; was freilich auch von obigen Stellen gilt, u. eig. nur v. d. Deutschen Wortstellung abhängt. Oft s. v. a. *nichts anders als, nichts als* (= lauter) wie Jes. 28, 19. Gen. 26, 29; dah. hinter einer Negation bloss *als* = כִּי אִם, u. dahin gehört auch Num. 20, 19 רַק אֵין דָּבָר synch. st. אֵין כִּי אִם = אֵין דָּבָר רַק. Am sichersten ist die Bedeutung *ja, gewiss* nachzuweisen. So Ps. 91, 7. 8 in ähnl. Zshang: „fallen wird zu deiner Seite ein Tausend, u. ein Zehntausend zu deiner Rechten: an dich wird sie (die Seuche) nicht herantreten: *ja* (רַק) mit deinen Augen wirst du hinblicken, u. die Vergeltung der Ungerechten sehen!" (denn das ist die Spitze des Satzes: nicht nur Sicherheit, sondern auch Genugthuung die Gerichte Gottes in ihrem scheinbar blindesten Wüten die Frommen vorbeigehn u. die Ungerechten treffen zu sehen); 1. Kön. 21, 25 „ja (gewiss) es ist keiner gewesen wie Ahab der" u. s. w. (die vorherg. Strafverkündigung bestätigend u. begründend mit s. Verbrechen): Deut. 4, 6 „ja ein weises u. verständiges Volk ist dieses grosse Volk!" (anerkennend, wie אָכֵן). Ebenso Richt. 14, 16 „*ja* du hassest mich u. liebst mich nicht!" (sie erkennt aus s. Weigerung dass er sie nicht liebe, s. v. a. du hassest mich *eben* u. liebst mich nicht, vollst.: es ist *nicht anders:* du hassest mich, es hat keinen andern Grund als deinen Hass u. s. w., was freil. s. v. a. es ist *nur* dein Hass was dahinter steckt). Dahin auch wol Spr. 13, 10 „*gewiss* durch Übermuth gibts Zank, u. unter Berathenden Weisheit". In dem oft gebrauchten Beisp. Gen. 20, 11 bezieht sich רַק, nach der oben erwähnten Verschränkung, auf den Nachsatz: „*gewiss,* ist keine Furcht Gottes an diesem Ort, so erschlagen sie mich" (wo die Versicherung nicht, wie man gewöhnl. annimmt, auf den ersten Satz gehn kann, der seiner Natur nach eine

Ausll. versichernd zu nehmen = *utique, profecto, ja, gewiss.* Doch ist auch mit Alex. πλήν Vulg. *verumtamen* Chald. לחוד *aber, da doch* (Clauss) in freierer Fassung des Gegensatzes mögl., der in d. Satz liegt („wenn auch alles v. grossen Wassern überschwemmt wird, so werden sie doch an ihn nicht reichen"). — *Überschwemmung* u. s. w.] gangb. Bild der Gefar (s. zu 18, 17 wo auch מַיִם רַבִּים); insbes. aber eines göttl. Strafgerichts, wovon insb. שִׁטֵּף gebräuchl., bes. bei Jesajah, wie 28, 2. 30, 28 vgl. 8, 8. 10, 22. 28, 15. 18. Nah. 1, 8. Dan. 9, 26. 11, 10. 22. 26. 40 (meistens zugleich Bild der Invasion eines überschwemmenden feindl. Heers, wodurch das Strafgericht vollzogen wird). לְשִׁטְּתָ *bei* d. i. zur Zeit der Überschwemmung = parall. לֵיתָ. — *An ihn reichen sie nicht*] wie in dems. Bild Jes. 8, 8 „bis an d. Hals reicht er" (vgl. 30, 28). Das Bild besagt demnach (wie das 91, 7. 8) dass der mit Gott versöhnte vor den Strafgerichten die die Sünder treffen u. hinwegraffen, sicher ist; gleich einem der bei einer Überschwemmung auf einem hohen Ort (Felsen) stehend von den Fluten nicht erreicht wird (vgl. 27, 5. 30, 8). Aber auch im allg. Sinn des Bildes einer Gefar anwendbar: nach der Idee dass der Frieden mit Gott auch Frieden mit der Natur bringt, weil er des Schutzes des Herrn d. Natur theilhaftig macht, wie dies Ps. 91 in überschwängl. Bildern ausgeführt ist. — An die Sintflut mit Hengstenb. zu denken, liegt in den Ausdrücken keine Veranlassung.

7. Diese Sicherheit des mit Gott versöhnten vor allen Nöthen u. Gefaren V. 6b drückt der Dichter hier, indem er d. allgem. Satz auf sich anwendet, als seine persönliche mit Dankgefühl aus; erst bildlich, dann in eigentl. Worten. Es ist noch nicht eigne Erfahrung (wie de W. Hgstb.), sondern Zuversicht, wie V. 6 Verheissung für alle versöhnte, mit fortgehenden Imperff.[58]). — *Schirm*] wie 27, 5. Jes. 4, 6. 32, 2 vor

---

blosse Muthmassung u. Besorgung enthält, u. grammatisch ein hypothetischer ist, sondern nur auf die Folge, wie in den Parallelstellen 12, 12. 26, 7).

[58]) Übrigens hat hier die Anrede an Gott u. die persönl. Wendung hinter der allg. Anwendung im vorherg. V., die nachher weiter zur allg. Lehre fortschreitet, etwas Gezwungenes u. Störendes; während sie vor den

Wetter u. Sturm; noch Bild an d. vorherg. V. 6 b sich anschliessend, aber allgemeiner. Dann in eigentl. Worten מִצַּר תִּצְּרֵנִי] *vor Noth* (wie richtig Alex. θλίψις Ch. בְּעָקָא, nicht *Feind*, wie and.) *wirst du mich behüten*. Ob ein Wortspiel zw. צר u. תצרני (G. R. St. Hgstb.), oder gar zw. תצרני u. רני (Hengstenb.) beabsichtigt sei, ist sehr zweifelhaft. — רָנֵּי־פַלֵּט תְּסוֹבְבֵנִי] hat wieder unter allen alten Überss. nur d. Chald. richtig gefast בִּירָעָא שֵׁזִבוּתָא תַּחְזְרַנַּנִי *mit Rettungsjubel wirst du mich umgeben* d. i. du wirst mir Ursache zum Jubel über meine Rettung geben (vgl. 22, 26, „von dir kommt mein Lobgesang“ u. dgl.). Das kühne *umgeben mit Jubel* wird von d. Ausll. verschieden erklärt: entw. v. vielfachen Rettungen die ihm reichlichen gleichs. von allen Seiten zuströmenden Anlass zum Jubel geben (Calv. Gei. Hgstb., dieser als Hinweisung auf d. früher umgebende Heer von Gefaren u. Feinden), oder v. d. Glückwünschungen u. einstimmenden Lobgesängen anderer Theilnehmender oder Mitgeretteter (Gei. altern. Stier). Am nächsten liegt aber (Olsh.) d. Analogie des *mit Gnade umgeben* V. 10, vgl. 5, 13 „mit Huld umgeben wie mit einem Schild“ (vielleicht entlehnt von diesem Bild des Schilds, wovon סוֹבֵב = schützend umgeben Deut. 32, 10. Jer. 31, 22); verwandt „mit Gnade u. dgl. *begegnen*“, oder umgekehrt *folgen* (s. zu 23, 6. 17, 13), auch *bekleiden*, intr. *angethan sein* mit Heil u. dgl., wie 132, 9, 16 (Beispp. s. Ges. thes.), u. *gürten* in dems. Sinn

---

6. V. gestellt sich natürl. an den letzten Satz des 5. V. der auch mit אַתָּה beginnt anschliessen, u. einen passenden Übergang zu d. allg. Verheissung V. 6 bilden würde (auch zu d. Inhalt derselben u. dem *darum*, das hier eine bessere Begründung hat als in V. 5), sowie diese zu der Ermahnung V. 8 f.

V. 7. רָנֵּי haben schon Houbig. JDMich. Jahn, wie neuerdings Hitz., sowol wegen seiner abweichenden Form als wegen der ungewöhnl. Phrase der Unechtheit verdächtigt, u. vermuthet dass es aus den drei letzten Buchstaben von תצרני sich verdoppelt habe. Der Verdacht ist demnach v. verschiedenen Seiten her begründet u. triftig. Auch kann man nicht wol behaupten dass „mit *Rettung* umgeben“ sich nicht sagen lasse, u. d. Wort also unentbehrl. sei: denn aus der obigen Nachweisung erhellt dass „mit *Jubel* umgeben“ sich nur als Meton. aus „mit *Heil, Gnade* umgeben“ u. dgl. erklären lässt; u. es ist nicht abzusehen warum Rettung nicht mit Heil, Gnade u. dergl. gleich stehn sollte. Doch klingt פַּלֵּט etwas kahl.

(s. zu 18, 33), wie 65, 13 mit *Jubel* (V. 14 bekleidet sein); u. so hier meton. (Jubel st. Heil, Gnade). Die Form רִנִּי ist sonst unerhört u. ohne Analogie (der Sing. רִנָּה allerdings Hiob 38, 7, aber als Infin., woraus allenfalls dieser subst. Plur. frei gebildet sein könnte); sonst dafür gebräuchl. רִנָּה, auch zuweilen poet. gedehnt רְנָנָה 100, 2 u. a., u. Plur. רְנָנוֹת 63, 6. Vgl. krit. Note.

V. 8. 9. Allgemeinere Anwendung; Lehre u. Rath (Warnung) nicht scheu zu sein vor Gott, wie das Vieh vor dem Menschen, das man mit Zwang zu ihm bringen muss, d. i. nicht widerspenstig u. verstockt, sondern (wie man hinzudenken muss) ihm freiwillig u. vertrauensvoll zu nahen u. sich von ihm leiten zu lassen. Die Vergleichung u. der Inhalt der Warnung setzt entw. Sünder voraus die noch in d. Stande der Unbussfertigkeit verharren, wie sie der Dichter früher (V. 3 f.) an sich selbst beschrieben hat, der, zum Dank für die ihm widerfahrene Gnade, nun auch andere Sünder die Wege Gottes lehren will, wie 51, 15 (Gei. Hgstb.); oder noch rohe u. unerfahrene Menschen (פְּתָיִם), vgl. unten. Dass hier nicht etwa plötzlich Gott redet — wie viele Ausll. (so noch Cl. u. Stier, besonders, wegen der vermeintlich über Davids Stellung hinausgehenden Worte des 8. V., s. nachher, auch Thol. Olsh. Ew. Hitz.) annehmen —, sondern der Dichter fortfährt Lehre u. Mahnung aus s. Fall zu ziehen (Calv. G.), macht dieser ganze Zshang unzweifelhaft. Allerdings ist der Übergang zur Anrede an den Sünder im 8. V. (im Sing. wie V. 7) unmittelbar hinter der vorherg. an Gott etwas schroff: aber noch schroffer wäre er als Rede Gottes; u. wenn nach obiger Vermuthung V. 6 statt des 7. V. vorhergienge, so würde er hinlängl. vermittelt sein: denn indem d. Dichter sich von d. allg. Ermahnung an jeden Frommen in dritter Pers. insbes. zu einer tiefer stehenden Classe wendet, nimmt er natürlich den väterlichen Ton an der aus diesen Worten klingt, denselben in welchem die „Weisheit" in d. Sprüchen (Cap. 1—9) die Unmündigen u. Einfältigen (פתים) mit ähnl. Worten anredet (s. nachher zum einzelnen).

אַשְׂכִּילְךָ] auch 101, 2 von Belehrung über den rechten Weg, vgl. Spr. 1, 3. — *Unterweisen im Weg*] wie 25, 8. 12, vgl. Spr. 4, 11. — אִיעֲצָה עָלֶיךָ עֵינִי] eine offenbar praegnante Constr., hat schon d. Chald. aufgelöst in zwei Sätze: *ich will dich be-*

rathen, und mein Auge auf dich richten d. i. berathend (fürsorgend) m. A. auf dich richten (אָשִׁים ע׳, wie schon Syr. das איעצה wiedergibt); u. so die meisten Ausll., sei es mit ausdrückl. Ergänzung von שׂוּם (Gei. Ros. u. a.), oder versteckter: *ich will rathen, m. Auge auf dich* (gerichtet), (wie de W. Stier Hitz.), mit derselben Anwendung der Phrase שׂוּם ע׳ עַל von Obhut, Fürsorge wie Gen. 44, 21. Jer. 24, 6. 40, 4; die auch Hgstb. bei andrer Constr. darin zur Erklärung braucht. Da aber nach den Accenten עליך mit איעצה verbunden ist, so geben es Kimchi Calv. Pisc. JHM. grammatisch richtiger *consulam super te* (= tibi) *oculo meo;* u. Ros. (der zuerst diese Bedeut. der Accente ausdrücklich bemerkte) verbindet diese Constr. mit obiger Ergänzung von שׂוּם so dass sich das Suff. in עליך zugleich auf איעצה beziehe = אִוְעָצֵךְ (wie sonst gesagt wird Ex. 18, 19. Num. 24, 14 u. a., u. wie Olsh. emendiren will), u. in עַל das Verb. שׂוּם stecke (d. h. wol dass die vorl. Constr. mit עַל st. Accus. mit Rücks. auf ein hinzuzudenkendes שׂוּם gewählt sei), eine praegn. Constr., sogen. metalepsis oder synthesis, wie öft. mit אֶל (לקח אל u. dgl.), wov. Glass. philol. s. ed. Dathe 185, Storr. obss. 425. Allerdings ist die Constr. eine praegnante, auch bedarf es nicht der unstatthaften Ergänzung eines בְּ bei עיני, wie man eingeworfen hat, so wenig als עיני Accus. ist (wie Hengstb. annimmt): sondern es ist die bekannte Constr. eines doppelten Subjects, der Person u. des Werkzeugs (s. zu 3, 5), die auch Hgstb. erkannt wenn gleich falsch erklärt hat. Aber die Constr. mit עַל rührt nicht von שׂוּם her (was einen Sinn mit sich bringen würde der hier nicht mit Unrecht für den Dichter nicht passend gefunden worden ist, s. vorhin), sondern von einem Verb. des Wachens, Behütens oder der Obhut (שׁמר oder נטר, נצר), die so construirt, u. namentl. von der den Menschen durch ihre Lehre auf s. Weg behütenden u. vor Fehltritten bewahrenden Weisheit (Einsicht), also in demselben Sinn wie hier, gebraucht werden Spr. 2, 11. 6, 22. Denn *rathen* steht hier nach dem Parall. ebenso wie 16, 7 = belehren, ermahnen. Aus einer solchen sprüchwörtl. Formel erklärt sich auch wol dass sie mehr ankündigt als im folg. V. enthalten ist. Dies wird hoffentl. hinreichen um die Bedenklichkeiten mancher Ausll. (namentl. Olsh.'s, der sich rathlos hin

u. her wendet) zu heben. [Ew. nach Al.: „ich will heften“, gemäss d. sinnl. Grundbedeut. v. רצץ, die aber zweifelhaft ist u. sonst nicht vorkommt.]

9. Die angekündigte Lehre u. Mahnung, aber mit Übergang der Anrede vom Sing. zum Plur.; wol um die Allgemeinheit der Anwendung auf alle Sünder (Gei.), oder besser d. Menschen überh. anzuzeigen. — *Ross und Maulthier*] (wie sonst *Esel*) sind zunächst Beispp. der unvernünftigen Thiere überh., Typen der Thorheit (vgl. Spr. 26, 3); wie ausdrückl. besagt ist in dem beigefügten *ohne Verstand* d. i. ohne Überlegung, Vernunft, unvernünftig, gedankenlos, thöricht. Damit wird die charakteristische Eigenschaft des Thiers im Unterschied v. d. Menschen bezeichnet, die Unfähigkeit über die Empfindung des augenblicklichen Befindens hinaus die Ursachen u. Folgen der Gegenwart sich vorzustellen (zu „denken“); die bei Propheten u. Dichtern so oft zur schimpflichen Vergleichung für die Thorheit der Menschen dient, sofern sie dadurch zur Stufe der Thierheit herabsinken (was Jerem. durch d. sinnige Wort נִבְעַר = *verthiert* werden 10, 14. 21 u. a. ausdrückt), wie in d. Benennung „Thier“ (בַּעַר) 49, 11. 13. 21. 73, 22. 92, 7. Spr. 12, 1. 30, 2. Hiob 11, 12 („junger Wildesel“)[59], u. in dem beschämenden Vorhalt des Beisp. gewisser Thierarten Jes. 1, 3. Jer. 8, 6 (zur Beschämung der menschl. Undankbarkeit u. Ruchlosigkeit d. i. Achtungslosigkeit auf s. Wohlthäter u. die Zeichen des Gerichts). Vgl. das Catullische „mule, nihil sentis“ bei Gei. Im 2. Gl. wird aber d. Vergleichungspunct noch näher bestimmt als ihre natürliche Wildheit, vermöge deren sie *dem Menschen nicht nahen* d. i. scheu sind vor ihm, u. erst durch *Zaum* u. *Kappzaum* d. i. Zwang u. künstliche Abrichtung *gebändigt* d. i. seinem Willen unterworfen, seiner Leitung folgsam gemacht u. an den Menschen gewöhnt werden müssen; also in dem Sinne wie bei Propheten die göttl. Bestrafung übermüthiger Tyrannen u. Völker unter d. Bild von wilden Thieren, die mit Zaum u. Nasenring (Kappzaum) gebändigt u. dahin geführt werden wohin sie nicht wollen Jes. 30, 28. 2. Kön. 19, 28 (Jes. 37, 29).

---

[59]) Vgl. über diese Stelle u. d. Bild überh. meine quaestt. in Jobeidos locos vex. zu 11, 12.

Hez. 19, 4 (vgl. Gen. 16, 12 der wilde Esel, als Bild der wilden unbändigen Araber, u. vorhin Hiob 11, 12). Das Bild ist ein treffendes Symbol, nicht sowol des „natürlichen“ Menschen (wie man zu sagen pflegt), als des roh en, verwilderten Menschen, der nicht mehr aus innerem Trieb zu Gott kömmt, so dass er erst durch Strafen u. Furcht dazu gebracht werden muss sich ihm zu nahen u. s. Willen zu fügen; u. der Sinn der Mahnung *werdet nicht wie R. und M.* ist also, dass sie nicht durch Verstockung auf d. Stufe wilder Thiere herabsinken, u. so gleicher Behandlung u. Strafe anheimfallen möchten[60]). — *Wie Ross, wie M.*] asyndeton wie 35, 14 „wie ein Freund, wie ein Bruder“ (Gei.). — הָבִין] = בִּינָה, תְּבוּנָה u. dgl. oft parall. u. gleichbedeut. mit חָכְמָה in den Sprüchen, also das Gegentheil von Thorheit. — אֵין הבין] *ohne* Verstand, wie אֵין בִּינָה Jes. 33, 19. אֵין עָוֶל Deut. 32, 4 u. häufig אין, אין מִסְפָּר, קֵץ, אֵין מַצִּיל u. dgl.; eigentl. asyndeton st. בְּאֵין, בְּלֹא oder אֲשֶׁר אֵין לוֹ (oder וְאֵין), wie auch die Negationen בְּלִי, בִּלְתִּי, לֹא vorkommen (Beispp. s. Lex.). — בְּמ׳ ור׳ עֶדְיוֹ לְבֻלּוֹם] am einfachsten (wie schon Chald. Gei.) *in Zaum und Kappzaum* (besteht) s. *Geschirr* oder *Schmuck* (eig. *Anzug* von עדה *anziehen*[61]) *um es zu bändigen* d. i. mit Z. u. K. wird es angethan (angeschirrt, geschmückt) um u. s. w.; gew. mit *Z. und K., seinem Schmuck, muss es gebändigt werden* (עדיו Appos. zu ב׳ מ׳ ור׳, u. Inf. mit לְ st. Fut. pass. nach Ges. §. 132, A. 1); [m. E. vorzuziehen,

---

[60]) Calv. findet in d. Vergleichung ein Zwiefaches: Beschämung durch d. schimpfl. Vergleich, u. zugleich d. Fruchtlosigkeit des Widerstrebens (contra stimulos calcitrando nihil proficere); u. die Berleb. Bibel (bei Hgstb.) sagt sinnig: „wenn wir uns nicht bequemen Gott willig zu dienen, so müssen wir doch endlich. Wer aus Gottes freiwilligem Dienst läuft, fällt in s. zwingenden Dienst u. unter d. Eselsruthe“.

[61]) Die Bedeut. *Geschirr* ist also nicht willkürl., wie Hgstb. behauptet, der vielm. willkürl. auf *Schmuck* besteht, um eine Ironie (wie St.) hineinlegen zu können, woran schwerlich gedacht ist. Die Bedeut. *Kinnbacken* (לְחִי) welche die alten Übersss. hineinlegen, u. noch Ew. u. Hitz. hineinemendiren (עֲדָיו) ist mit Ez. 16, 7 u. dem Arab. خَدّ nicht zu erweisen; die Schwierigkeiten aber die Schnurr. JDMich. Munt. (bei Ros.) hier u. im folg. Satz finden, u. ihre Lösungsversuche, sowie die unnöthige Verzweiflung Olsh.'s können ihrem Schicksal überlassen bleiben.

da sich dann d. letzten Worte besser anschliessen.] Der Satz ohne Zw. Relativsatz (asynd.): *dessen* Schmuck in Z. u. K. besteht um u. s. w., oder *das* mit Z. u. K. gebändigt werden muss. — בַּל קְרוֹב אֵלֶיךָ] eig. *nicht* oder *kein Nahen zu dir* = *es naht nicht zu dir* (impers. wie V. 8 d. i. zum Menschen), asynd. st. weil oder wenn es dir nicht naht d. i. scheu ist vor d. Menschen (Bezeichnung seiner natürl. Wildheit u. Widerspenstigkeit, ehe es gezähmt ist). Die Rabb. u. a.: damit es dir nicht nahe (im bösen Sinn = zu nahe komme d. i. dich beschädige), aber gegen Sinn u. Zshang [müste heissen לְבִלְתִּי ק׳. — Ewald: „mit Zügel u. Zaum sind dessen Backen zu zwängen, der nicht zu dir naht"; vom Gottlosen ז אליך Anrede an Gott, קְרֹב st. constr. v. קָרֹב vor d. Praepos. — Hitz: בָּל קְרַב אֵלֶיךָ = „vielmehr zieh' ein, halt an dich" (vgl. Jes. 65, 5); eig: „nahe zu dir" = bleib für dich. Ganz unpassend, da es sich ja eben darum handelt dass d. Mensch nicht für sich bleiben, sondern zu Gott kommen soll].

10. Das entgegengesetzte Loos des Gottlosen [der Gott ferne bleibt] u. Frommen; letzterer durch *der auf Jhvh vertrauende* bezeichnet, wodurch sich auch d. Begriff des *Ungerechten* bestimmt. Ob aber d. Ggsatz derselbe wie im Ps., erhellt nicht aus d. Ausdrücken (wie auch Hgstb. anerkennt). — *Schmerzen*] = Plagen, Unglück, wie Ex. 3, 7; hier als Strafen der Gottlosen, natürliche oder v. Gott auferlegte; viell. die Anwendung des Bildes im vorherg. V. (wie Calv. G. St. u. a.), doch ohne ersichtl. Zusammenhang damit, u. allg. Ausdruck.

11. Aufforderung der *Gerechten* u. *Redlichgesinnten* (Frommen) zum Jubel, wie oft am Schluss der Pss. (s. zu 5, 12).

V. 9. בַּל קְרוֹב gegen den Sprachgebr. von בַּל, das nur mit verb. fin. vorkommt, hier mit Inf. oder Nomen, wobei sonst בְּלִי steht: also dies vielleicht zu lesen [vgl. aber zu 16, 2 Anm. 102].

Psalm XXXIII.

Loblied auf Jhvh, als Regenten der Welt und Beschützer seiner Getreuen.

1. Jauchzet, Gerechte, über Jhvh,
   den Rechtschaffenen ziemt Lobgesang.
2. Danket Jhvh mit Harfen,
   auf zehnsaitiger Laute spielet ihm.
3. Singet ihm ein neues Lied,
   rühret bass die Saiten mit Jubel!

4. Denn redlich ist das Wort Jhvhs,
   und all sein Thun in Treuen;
5. Er liebet Gerechtigkeit und Recht,
   der Gnade Jhvhs ist voll die Erde.

6. Durch das Wort Jhvhs wurden die Himmel gemacht,
   durch den Hauch seines Mundes all ihr Heer;
7. der sammelte wie den (Garben-) Haufen die Wasser des Meeres,
   legte in Schatzkammern die Fluten.

8. (Vor Jhvh fürchte sich die ganze Erde,
   vor ihm müssen beben alle Bewohner der Welt.)
9. Denn er sprach, und es geschah,
   er gebot, und es stund da.

10. Jhvh hat vereitelt den Rathschluss der Völker,
    verhindert die Gedanken der Nationen:
11. Der Rathschluss Jhvhs wird auf ewig bestehn,
    die Gedanken seines Herzens auf Geschlecht und Geschlecht.

12. (Wohl dem Volk dessen Gott Jhvh,
    der Nation die er sich erwählt hat zum Eigenthum.)

13. Von den Himmeln blickte Jhvh,
    er sah alle Menschen-Kinder;
14. Von der Stätte seines Sitzes schaute er,
    auf alle Bewohner der Erde.

15. Er der bildete ihr Herz,
    ist's auch der merket auf all ihre Thaten.

16. Der König siegt nicht durch die Grösse der Heeresmacht,
    der Held wird nicht gerettet durch die Grösse der Kraft.

17. Eitel ist das Ross zum Siege,
und durch die Grösse seiner Macht rettet es nicht.

18. Siehe, das Auge Jhvhs (ist gerichtet) auf die so ihn fürchten,
die hoffen auf seine Gnade;
19. Um zu retten vom Tod ihre Seele,
und sie am Leben zu erhalten im Hunger.

20. Unsre Seele hat geharrt auf Jhvh,
unsre Hülfe und unser Schild ist er.
21. Denn über ihn wird sich freuen unser Herz,
weil wir auf seinen heiligen Namen vertraut haben.
22. Es komme deine Gnade, Jhvh, auf uns,
wie wir gehofft haben auf dich!

Lob Gottes, als des gerechten gnädigen allmächtigen u. allwissenden Regenten der Welt, der die geheimsten Gedanken u. Anschläge der Menschen durchschaut u. vereitelt, u. alle irdische Macht u. Stärke unnütz macht: aber die behütet u. schützt die ihn fürchten u. ihm vertrauen; dem daher s. Volk getrost vertrauen darf. — Der Ps. geht gröstentheils auf die allgemeine Vorsehung Gottes, u. die Beziehung auf den Schutz des Israelitischen Volks scheint nur die besondre Anwendung der allgem. Wahrheit u. Betrachtung zu sein. So auch Calv.*). Hgstb. dagegen findet den Zweck grade in der besondern Bez. auf d. Isr. Volk: „die kleine Heerde Isr. mit Trost Muth u. Freudigkeit zu erfüllen, im Angesicht der ihr unendl. überlegenen Weltmacht", u. das Herz des Ps. in V. 20. Es lässt sich darüber nicht mit Sicherheit entscheiden, da die allgemein klingenden Sätze V. 10f. 13ff. 16f. eine besondere Beziehung auf die Feinde des Israel. Volks, u. also auf dessen Schutz haben können: aber d. Ausleger hat sich zunächst an den klaren, auch vollkommen genügenden u. für uns wichtigsten, allgemeinen Sinn zu halten, u. die etwaigen besondern Beziehungen der Anwendung u. subj. Vermuthung zu überlassen.

Die Sätze des Ps. sind an sich klar, aber der Zusammenhang derselben nicht so einfach u. offenbar dass er nicht mehrfacher Auffassung fähig wäre. Im Eingang V. 1—3 eine dreimalige feierl. Aufforderung an die Rechtschaffenen Gott aus allen Kräften gebürend zu loben, was also einen eigentlichen Hymnus ankündigt. Die

---

*) „Argumentum in generali ejus providentia, qua sustinet, tuetur ac gubernat totum mundum; deinde paternam erga selectum populum ejus curam celebrat, simul ostendens quam necesse sit peculiari ejus tutelâ pios foveri."

Ausführung V. 4—19 führt lauter Eigenschaften der Vorsehung oder Weltregierung Gottes vor. Zuerst ihre sittlichen Eigenschaften: s. Wahrhaftigk. u. Treue in Wort u. That, seine Gerechtigkeitsliebe u. Gnade V. 4. 5; dann wird auf die Schöpfung hingewiesen, wie er alles durch s. Wort ins Dasein rief u. ordnete (als Erweis seiner Allmacht) V. 6—9; ferner dass s. Rathschluss (Vorsehung) ewig u. unerschütterlich besteht, u. alle Anschläge der Völker (dagegen) zu nichte macht V. 10—13; dass er von s. himmlischen Sitz herab alle Menschen auf Erden beobachtet, u. ihre Thaten versteht weil er ihr Herz geschaffen hat (s. Allwissenheit) V. 13—16; dass alle irdische Macht eitel ist u. nichts hilft, aber sein Auge (Obhut) über den Frommen wacht, sie in allen Gefaren zu erhalten V. 16—19. Zum Schluss V. 20—22 die Anwendung dieser allg. Wahrheiten (die z. Th. schon bei den einzelnen Sätzen, den Zshang durchbrechend, als Mahnung oder Ausruf hervorbricht V. 8. 12) auf die Gegenwart im Namen der Gemeinde: Vertrauen auf diesen einzigen Hort, Hoffnung u. Bitte die aus diesem Vertrauen fliessen. — Die Grundlage der Strophen besteht auch hier in einfachen Versparen (wie V. 4—5. 16—17. 18—19), die sich aber meistens mit einem dritten Vers erweitern: sei es der grössern Fülle wegen, wie der Eingang V. 1—3 u. Schluss V. 20—22; oder um eine Folgerung oder Begründung hinzuzufügen, wie V. 10—12. 13—15; oder durch Verbindung mit einem dem Sinn nach enger damit zusammenhängenden zweiten Verspar eine Doppelstrophe bilden, wie V. 16—19 u. gewissermassen V. 6—9.

Der Ps. ist ohne Überschrift, gegen die Regel des ersten Buchs; die indessen auch in Ps. 1. 2 (abgesehen von Ps. 10, wo das Fehlen derselben in der ursprüngl. Einheit mit dem 9. begründet ist) ihre Ausnahme hat, also nicht zur Annahme berechtigt dass sie ausgefallen sei. Manche (Ven. Hgstb.) erklären es wie Ps. 10. 43 daraus dass er mit Ps. 32 ein Ganzes (oder ein Psalmenpar, wie Hgstb.) bilde; besonders da er V. 1 mit derselben Aufforderung beginne womit jener V. 11 schliest, also den Schluss des 32. Ps. wiederaufnehme. Dieselbe Bemerkung hatte schon Rud. gemacht, ohne daraus denselben Schluss auf die Einheit zu ziehen. In der That ist so wenig Ähnlichkeit in Inhalt, Beziehung u. Form zwischen beiden, dass die leichte Ähnlichkeit zw. 32, 11 u. 33, 1 nicht dagegen in Betracht kommen kann; u. noch weniger das v. Hgstb. geltend gemachte Verhältniss der Verszahl beider Pss. (11 u. 22).

V. 1—3. Eingangsstrophe: Aufforderung der Gerechten u. Redlichen zu dem ihnen gebürenden Lob Gottes, mit Gesang u. Saitenspiel u. Jubelton. Über die musik. Instrumente כִּנּוֹר u. נֵבֶל עָשׂוֹר] die hier nur den allgem. Begriff des

Saitenspiels poetisch individualisiren, s. d. Lex. — Die *Gerechten, Rechtschaffenen*] sind die Frommen (vgl. V. 18 „die ihn fürchten, u. auf s. Gnade harren"), sofern sie die aufrichtigen, redlichen, wahren Glieder der Gemeinde sind (vgl. zu Ps. 15. 24); schwerlich (spätere) Bezeichnung der Israeliten überh. (Maur. Hitz.). Dass diesen das Lob Gottes *zieme*] d. i. zukomme, wohl anstehe, bedeutet sowol dass es ihre Pflicht sei, als dass es ihnen zur Ehre, Zierde gereiche, sowie das Gegentheil, Schweigen, zur Schande (silere turpe esset Calv.): weil nur sie eine eigne Erfahrung von der herrlichen Regierung Gottes haben (die der Ggstand des Lobs u. dieses Ps.), also sie allein dazu geeignet sind; nicht die Heuchler u. Gottlosen, die es nicht von Herzen thun können (Calv. Rud., vgl. das Aristotelische οὐτ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θεμις bei Cler.). נָאוָה fem. des Adj. נָאוֶה (v. quadril. נַאֲוָה erweitert aus נאה, wie הִשְׁתַּחֲוָה aus שׁחה) 147, 1. Spr. 17, 7. 19, 10 u. a.

3. *Ein neues Lied*] wie 40, 4. 96, 1. 98, 1. 144, 9. 149, 1. Jes. 42, 10: ist eig. ein nicht schon oft gehörtes, u. dadurch gemein gewordenes, sondern frisches, das also auch einen frischen Eindruck u. Reiz hervorbringt; vielleicht sofern es aus einem neuen Trieb des Herzens quillt (Stier Hgstb.), d. i. nicht gangbare Phrasen u. Gemeinplätze wiederholt, eben weil es frisch aus eignem Gefühl u. Trieb, eigner innerer Erfahrung entspringt, nicht fremde Phrasen nachzusprechen braucht. Doch scheint d. Ausdruck, da er in Pss. erscheint die sich keineswegs durch Ursprünglichkeit auszeichnen (wie 96, 1. 98, 1. 149, 1), selbst zu einer bedeutungslosen Formel geworden zu sein. — הֵיטִיבוּ נַגֵּן] wie Jes. 23, 16. 1. Sam. 16, 17 (mit לְ), entweder spielet *gut* (wie LXX. καλῶς Syr. Hier. d. i. scite, docte, suaviter Vat.), oder *tüchtig* (Symm. ἐπιμελῶς, Calv. *strenue*). — תְּרוּעָה] s. zu 27, 6.

V. 4. 5. Unter den gepriesenen Eigenschaften Gottes in s. Weltregierung, deren Betrachtung mit *denn* beginnt, sofern sie die Aufforderung zum Lob V. 1—3 begründet (Hgstb.), werden zuerst die sittlichen genannt, die die ganze Weltregierung Gottes tragen u. leiten, ihr Zweck Richtung u. Ordnung geben, wie sie auch die Grundlage aller irdischen Regententugend bilden: Wahrhaftigkeit u. Treue, Gerechtigk. u. Gnade

(Güte); oder in anderer Ordnung Gerechtigkeit u. Recht, Gnade u. Treue (= חֶסֶד וֶאֱמֶת): jene die allgemeine Grundlage aller menschl. Gemeinschaft u. Regierung (97, 2. Spr. 16, 12. 25, 5), diese das wohlbekannte Par der besondern königlichen Tugenden, die sich in besondern Verhältnissen, wie gegen das Isr. Volk, erweisen, u. zu jenen näher bestimmend u. leitend, mildernd u. temperirend hinzukommen. So zusammengestellt (wie schon im Dekalog Ex. 20, 5. 6) vor allem 89, 15 „Gerechtigk. u. Recht sind die Stützen deines Throns, Gnade u. Treue begegnen deinem Angesicht“ u. 36, 6f., vgl. noch 85, 11. Spr. 16, 12. 25, 5 mit 20, 28. Hos. 2, 21. Jer. 9, 23 u. kurz zusammengefast Ps. 145, 17. Doch hat hier die Gnade V. 5 sowol als die Treue V. 4 (wie sie denn auch nicht zusammen stehn) nicht die gewöhnl. theokratische, sondern eine allg. Beziehung auf die ganze Erde, wie der Wortlaut V. 5 „der Gnade Jhvhs ist voll d. ganze Erde“ lehrt, vgl. 36, 6f.

4. *Das Wort Jhvhs* gegenüber *seinem Thun*] ist hier wol nicht, wie sonst, d. besondre „Wort Gottes“ (Offenbarung, Verheissung), an d. Isr. Volk, u. s. Gerichte, sondern nur das allg. Correlat von Wort u. That (bestimmter: Verheissung u. Erfüllung), deren Zusammenstimmung die Wahrhaftigkeit oder Redlichkeit ausmacht, die hier durch *rechtschaffen* oder *redlich* (יָשָׁר = תָּמִים) u. *in Treuen* (בֶּאֱמוּנָה = בֶּאֱמֶת) angezeigt wird. So schon Flam. Calv. Rud. Doch findet das allg. von Gottes Walten Gesagte natürl. auch auf das besondre über Israel Anwendung; u. in diesem doppelten Sinn wird die *Redlichkeit* Gottes oder seines Worts u. Thuns häufig hervorgehoben, wie 18, 31. Deut. 32, 4 vgl. Ps. 12, 7. 19, 8ff. 25, 8. 31, 6. 92, 16. 119, 140ff. Num. 23, 19. Hos. 14, 10 u. a. (vgl. zu 19, 8. 25, 8).

5. *Liebt Gerechtigk. und Recht*] öft. von Jhvh gesagt wie 11, 7. 37, 28. Jes. 61, 8 (vgl. „*übt* G. u. R.“ Ps. 103, 6. Jer. 9, 23. Gen. 18, 19 u. v. a.) *Gerechtigk. und Recht* eig. verschieden: jene d. subj. Gesinnung, dieses obj. die Ordnung die daraus fliest, oder auf deren Grundlage jene geübt wird; aber hier wie oft verbunden nur gehäufter Ausdr. derselben Sache. — *Ist voll d. Erde*] häuf. Formel von göttl. Eigenschaften u. Wirkungen, wie 104, 24. 119, 64. Jes. 6, 3. 11, 9. Hez. 7, 23. Hab. 3, 3.

V. 6—9. Rückblick auf die Schöpfung der Welt: nicht als selbständiger Ggstand der Betrachtung neben der Regierung (wie DE W., der in s. Übersetz. den Ps. einen Hymnus auf Jhvh als „Schöpfer u. Regierer der Welt" u. s. w. bezeichnet), sondern nur um eine darin besonders hervortretende Haupteigenschaft seiner Weltregierung hervorzuheben, näml. die Allmacht, die sich darin erwies dass dieses alles durch s. blosses Wort u. Gebot ins Dasein gerufen u. in einen festen unerschütterlichen Bestand u. Ordnung gebracht wurde (vgl. V. 9). Die Welt ist, wie gew. im A. T., durch ihren augenfälligsten Gegensatz veranschaulicht: den *Himmel* mit s. unermesslichen Sternenheer, u. das *Meer* mit seinen gebändigten, in feste Gränzen gefasten Fluten, welche beide einen überwältigenden Eindruck von der Grösse u. Macht ihres Urhebers zu machen am geeignetsten sind: ersterer als Bild der Unermesslichkeit, u. zugleich der genauesten Ordnung u. Zusammenstimmung (vgl. 8, 4); letzteres (statt der gewöhnl. den Gegensatz bildenden *Erde* [62]) als das gewaltigste u. unbändigste, für die Ordnung auf der Erde bedrohlichste Element, das bei der Schöpfung bewältigt u. in feste unüberschreitbare Gränzen eingeschlossen zu haben, als Erweis der göttl. Allmacht, häufig im A. T. Gegenstand der Bewunderung u. des Preises ist, wie 65, 6ff. 104, 6ff. 148, 6. Spr. 8, 27ff. Hiob 38, 8ff. 26, 8ff. 28, 25f. Jer. 5, 22 vgl. Ex. 15. Ps. 77, 17ff. 89, 10 u. v. a., auf dem Grund von Gen. 1, 9 vgl. 9, 11ff. — Dass auf die Schöpfung als Geschehenes zurückgesehen wird, beweisen die Perff. u. histor. Tempora bes. in dem dazu gehörigen V. 9; u. dass dieser Begriff mit dem der Erhaltung verbunden sei oder V. 7 in denselben übergehe, wie viele annehmen, ist eine willkürl. Annahme, die durch die Partt. V. 7 nicht begründet, u. durch V. 9 widerlegt wird. Wol aber liegt dieser Begriff als Anwendung in jenem, sofern aus dem Begriff des Schöpfers u. der Schöpfung auch der der Erhaltung u. Vorsehung fliest, nach d. natürl. Schluss dass dieselben Kräfte

[62]) HGSTB. will die *Erde* V. 5 in diesen Gegensatz zum Himmel V. 6 bringen: aber sie gehört dort zu einer Betrachtung der Gegenwart, u. liegt ausserhalb des hier betrachteten Ggsatzes der Schöpfungsgeschichte, den der Himmel nur mit dem Meer bildet.

u. Motive die dort wirksam gewesen, es auch ferner bleiben werden (vgl. Calv. „eadem virtute qua se in illo creando exeruit, hodie sustineri"; dabei gegen d. Epikureische u. herrschende Ansicht als ob Gott seitdem ein müssiger Zuschauer sei).

6. *Das Wort Jhvhs*] ist d. Schöpfungswort Gen. 1, 3 u. folgg., dessen sofortige Wirkung V. 9 hervorgehoben wird. — *Der Hauch seines Mundes*] wahrsch. ebenf. d. Wort Gottes, wie Jes. 11, 4 „d. Hauch seiner Lippen" vom Richterspruch (Kimchi Calv. Rud. Ros. Cler.). Die meisten Ausll. aber verstehn den Geist Gottes (u. zwar die älteren, u. wieder Clauss, als dritte Person der Gottheit, wie d. „Wort" von der zweiten, dem λογος προφορικος), der als schaffende belebende Kraft in d. Schöpfungsgeschichte über d. Chaos schwebend Gen. 1, 2 dem Schöpfungswort vorhergeht, der fortwährend die Welt belebend durchdringt u. Quell alles physischen u. geistigen Lebens in d. Welt ist 104, 29f.: aber hier durch den Beisatz *seines Mundes* ausgeschlossen zu sein scheint, der bei der Bedeut. *Geist* müssig u. unerhört, nur zu dem *Hauch* passt: entw. eigentlich (wie Hgstb.: blosser Hauch, wie das blosse Wort, als Gegensatz zu Kraftanstrengung, Arbeit, Gebrauch von Hülfsmitteln u. Werkzeugen), oder uneigentl. = Wort. — *Ihr Heer*] das Sternenheer (wie Gen. 2, 1), das ebenso sehr den Anblick der Unermesslichkeit als der Ordnung, des κοσμος, darbietet, u. von dieser den Namen hat (s. zu 24, 10); daher es manche mit gleichem Recht ornatus eorum geben (Hier. Flam., vgl. Calv.: „sidera, quia si hoc ornatu carerent coeli, quodammodo vacui essent").

7. כֹּנֵס כַּנֵּד] *sammelte wie den Haufen*, wie das parall. *that in Schatzkammern*, poet. Ausdruck für das „es sammeln sich die Wasser an einen Ort", u. den „Wasserbehälter" (Wassersammlung) der Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 9. 10, von der Bildung der Meere als grosser Behälter (Schatzkammern) für die von der Erde geschiedenen Gewässer. An die Anschauung des Meeres als einer „Höhe" vom Land aus, worauf viele Ausll. (wie schon Kimchi Calv.) die Vergleichung desselben mit einem „Haufen" beziehen (die sogar z. Th. annehmen dass d. Meer wirkl. höher als die Erde sei, u. nur durch ein Wunder der göttl. Allmacht verhindert werde die Erde zu überschwemmen) ist nicht

zu denken. Wol aber liegt in der Vergleichung כְּנֵד [63]) zugleich eine Anspielung auf ein andres bekanntes Wunder der göttl. Allmacht in d. Geschichte, dem Aufstauen der Wasser des Rothen Meers in aufgethürmte Massen „wie einen Haufen", so dass sie eine Strasse für die hindurchziehenden Israeliten zwischen sich liessen, wovon dieses seltne Wort gebraucht wird Ex. 15, 8 (daraus Jos. 3, 13. 16. Ps. 78, 13); vielleicht, da es ein Wunder zum Besten des Isr. Volks, um anzudeuten dass er diese Allmacht auch ferner zum Schutz seines Volks gegen feindl. Gewalten brauchen werde (vgl. V. 8). Die eigentl. Bedeutung des Wortes נֵד u. den wahren Sinn d. Vergleichung hat nur Cler. getroffen, indem er bemerkt: „Ex. 15, 8. Ps. 78, 13 dicuntur aquae maris stetisse ‚instar acervi': nam hoc nomine frugum acervus vocatur Jes. 17, 11. Hoc ergo vult Psaltes: mare litoribus non aliter contineri quam acervum frugum parietibus horrei; quod et sequentibus (nämlich נתן באוצרות ponere in apothecis) significatur". Denn dass die durch נֵד קָצִיר Jes. 17, 11 (die einzige Stelle die zur Deutung des נֵד einen Anhalt gibt, das die Neuern nach der Vulg. ganz unstatthaft, u. mit Verkennung des Bilds der „Ernte" vom Strafgericht, als Verbum nehmen) an die Hand gegebene Bedeutung *Erntehaufen* (d. i. Aufschichtung von geerndtetem Getraide) = Garben oder Garbenhaufen, auch Ex. 15, 8 Anwendung leidet, bestätigt sich durch die dort gebrauchten Verba נִעֲרְמוּ (Aq. S. Th. ἐσωρεύθη, wovon עֲרֵמָה Getraidehaufen, Kornhaufen u. dgl., LXX σωρος, das ed. Compl. auch für נֵד Jos. 3, 13. 16 steht) u. נִצְּבוּ (von aufrecht stehenden Garben Gen. 37, 7), vgl. Jos. 3, 13. 16 וַיַּעַמְדוּ, קָמוּ: so dass also die Vergleichung der gestaueten Wasser mit Garben (Garbenhaufen) dort auf das Aufrechtstehn der Garben geht (dah. verglichen mit einer „Mauer" Ex. 14, 22. 29).

V. 7. נֵד geben die alten Übersss. sämmtl. (auch Chald. nicht ausgenommen) u. noch Luth. durch *Schlauch*, als ob sie נֹד punctirt oder נאד gelesen hätten, was Capp. Dathe u. sogar noch Ew. vorziehen, ungeachtet das ein unerhörtes Bild ist, wie schon Buxtorf anticrit. 554 bemerkt hat, mit Hinweisung auf d. richtige Bedeut. u. Beziehung des Worts נֵד, die die Rabb. bereits gegeben, u. Calv. Rud. befolgt haben.

[63]) [Über den Artikel vgl. zu 17, 12.]

An unsrer Stelle dagegen geht sie, wie aus dem parall. אוֹצָרוֹת u. כנס (wovon מְסִכְנוֹת = אוצרות) erhellt, auf die Aufspeicherung der Garben in Scheuern oder Vorrathshäusern, womit die Aufspeicherung des Wasserschatzes in grossen Wasserbehältern (den Meeren) verglichen wird, also: „*er sammelte* (speicherte) *wie die Garben die Wasser des Meers*“ (in Behältern, Schatzkammern), d. i. wie die Garben in d. Scheuern gesammelt u. aufgespeichert werden. [Unrichtig denkt Hitz. an den Himmelsocean.] — Die Partt. כֹּנֵס u. נֹתֵן st. Perff., indem sich, wie häufig bei Propheten u. Dichtern, d. Beschreibung der Thaten Gottes in Partt. d. i. Beiwörtern Gottes fortsetzt, vgl. 18, 33ff. 65, 6ff. 104, 2ff. 10ff. Hiob 5, 9ff. Am. 5, 8f. 9, 5f. Jes. 40, 22ff. 42, 5. 43, 16f. bes. 44, 24ff. u. v. a.; woraus also nicht folgt dass dadurch d. Gesch. in Gegenwart, d. Schöpfung in d. Erhaltung übergehe. — *That in Schatzkammern d. Fluten*] nicht von unterirdischen Wassern, wie man gew. nach d. Anal. von תהום רבה Gen. 7, 11 u. d. Vorgang der Rabb. annimmt (vgl. oben 24, 2), sondern ledigl. poet. Parallelismus zum 1. Gl., u. von demselben Wasserschatz, den Gott wie einen aufgespeicherten Vorrath verwahrt u. unter Verschluss hält, um ihn, gleich andern Vorräthen (wie Hiob 38, 22f. von Schnee u. Hagel, vgl. טָמוּן, מַטְמוֹן, צָפוּן s. zu 17, 14), zu Zwecken seiner Haushaltung, namentlich zu Strafgerichten, zu verwenden (Ven.). Vgl. תהומות von den Wassern des Rothen Meers Ex. 15, 5. 8. Ps. 77, 17. Jes. 63, 13.

V. 8f. Daran schliest sich sofort, als Anwendung, die den Eindruck der eben geschilderten u. V. 9 noch besonders hervorgehobenen Allmacht des Schöpfers u. Bewältigers der Elemente (viell. insbes. des Gedankens an die Strafgerichte die in den „verwahrten Meeresfluten“ V. 7b drohen, wie Stier) auf die Menschen bezeichnet, die Mahnung an alle Erdbewohner zur heiligen Scheu u. Ehrfurcht vor Jhvh, resp. Unterwerfung unter s. Willen (Calv. Hengstb.), wie 2, 11. 22, 24. 65, 9. 67, 8 u. o. Hier den Zshang unterbrechend u. gleichs. in Parenthese zu setzen, wie nachher V. 12 u. oft lyrische Ausbrüche bei Dichtern u. bes. Propheten (z. B. Gen. 49, 18. Richt. 5, 12. Jes. 8, 16f. 42, 10ff. 44, 23ff. 45, 8. 49, 13 u. a.). Aber hier noch unterbrechender als V. 12, indem sie der Begründung

des V. 6, die erst V. 9 nachgebracht wird, zuvoreilt. Dadurch wird die Strophe zu 4 Versen erweitert (s. Einl.).

Die ganze Erde] mit d. Plur., weil d. Begriff der Bewohner derselben darin liegt, vgl. 2. Gl. u. V. 14; überhaupt häufig Wechselbegriff mit Menschen u. Völkern, wie Gen. 9, 19. 10, 25. 11, 1. 9. — מִמֶּנּוּ יָגוּרוּ] wie 22, 24.

9. כִּי] könnte als Begründung der vorherg. Mahnung auf V. 8 bezogen werden, ist aber vielmehr Begründung des Satzes V. 6, dass durch das Wort Gottes alles gemacht wurde. — Eigentl. bezieht es sich auf die beiden Nachsätze (Attraction). אמר ויהי parall. צִוָּה וַיֵּעָמֹד] nicht Praess. d. i. allgem. Zeit, oder in dieselbe überschwankend, wie man gewöhnl. annimmt, weil es einen allgem. Satz begründe, sondern gramm. nur als Praett. zu fassen: noch zum Rückblick auf d. Schöpfungsgesch. gehörig, u. offenbar auf Gen. 1, 3ff. sehend, woraus, wie schon V. 6, noch bestimmter u. kräftiger d. Schöpfung durch d. blosse Wort u. Gebot, u. der sofortige Erfolg desselben hervorgehoben wird. So schon die alten Überss. Flam. Calv. Rud. G. Ros. Hgstb. u. a. Nur in der Anwendung wird daraus ein allg. Satz (Rud.). [Hitz. bezieht den Satz auf V. 10.] עמד *stehn* = entstehn, dastehn, dasein, wie 119, 90; vgl. 148, 5 dafür וַיִּבָּרְאוּ (dagegen V. 6 Hiph. feststehn machen). Vgl. קום ins Leben treten, u. den Gegensatz נפל *liegen* = untergehn, todt sein.

V. 10. 11. Von der Erweisung der Allmacht Gottes in der Schöpfung wendet er sich nun zu der Erweisung derselben in seiner Regierung (Vorsehung), in der Leitung der Geschicke der Völker zufolge seines ewigen Rathschlusses: dass s. Rathschluss, s. Ordnung in alle Ewigkeit unerschütterlich fest stehe, u. gegen alle widerstrebenden Anschläge u. Unternehmungen der Völker aufrecht gehalten werde; nebst der Anwendung daraus für d. Isr. Volk: wie glücklich es sei einen solchen Gott zu haben u. von ihm erwählt zu sein. Es ist ein vollkommener antithetischer Parallelismus zwischen dem Rathschluss u. den Gedanken der Völker, die Jhvh vereitelt, u. dem Rathschl. u. den Gedanken Gottes, die ewig bestehn. Jene gehn voran, nur als Gegensatz u. gleichsam Folie zu den letztern, sofern sich d. Unerschütterlichk. des göttl. Rathschlusses

an der Vereitelung aller Anstrengungen dagegen erweist u. bewährt; u. nur sofern die Entwürfe der Völker solche sind, kommen sie hier in Betracht. So schon Calv.[64]) Die Verba V. 10 in Perff. (wie V. 6ff. v. der Schöpfung, hernach wieder V. 13ff.), nicht in Bez. auf ein neuerliches Ereigniss (Ven. Hitz. Ew. Del.), sondern weil sich d. Vorsehung Gottes stets so in den Völkergeschicken erwiesen hat (allg. Erfahrungssatz).

הֵפִיר] hier (wie noch 89, 34. Hez. 17, 19) st. des gebräuchl. הֵפֵר vom Brechen eines Bunds, Gesetzes, Nichtbestätigung eines Gelübdes, hier von Vereitelung eines Anschlags, wie 2. Sam. 15, 34. 17, 14 u. a.; u. in demselben Sinn wie hier, in Bez. auf Anschläge der Völker Jes. 14, 27, u. im Hoph. Jes. 8, 10. 28, 18 (wo תֻּפַר zu lesen st. כֻּפַר). Ähnl. Spruch v. Gott Hiob 5, 12f. — הֵנִיא] eig. entfernen, abwenden (vgl. über d. Etym. zu נְאוֹת 23, 2); dah. verhindern, mit Acc. der Pers. = untersagen, verbieten (Num. 30, 6ff. Gelübde zu erfüllen, interdicere = הֵפֵר לְ V. 9), vereiteln, wie hier Entwürfe (vgl. תְּנוּאָה Num. 14, 34 Hiob 33, 10). — *Heiden, Völker*] geschichtl. wol zunächst in Bez. auf auswärtige Völker gesagt die dem Reich Gottes in Israel feindl. gegenüberstunden, u. der Sinn also ganz wie Ps. 2: aber d. Verhältniss seiner Natur nach ein allgemeines, auf alle Zeiten, Völker u. Menschen anwendbares; u. in s. Allgemeinheit besagt

---

[64]) „Postq. breviter attigit mundi creationem, ad institutum sermonem redit, quotidianos scilicet eventûs certos esse providentiae testes. Porro, ne quis miretur Deum hic induci quasi hominibus adversum, qui dissipet eorum consilia potius quam stabiliat, exemplum elegit quod ad piorum consolationem maxime valebat. Scimus enim quam multa assidue audeant homines, et praeter jus et fas machinentur, ut suis artibus totum mundum pervertere conentur: quid ergo nobis miserius si in tanta libidine permissa illis esset exequendi libertas? Quanquam autem Deo propositum fuit nos bona spe contra improborum audaciam munire, tamen cavendum esse admonet ne quid nisi suo jussu et auspiciis tentemus. 11. Neque enim consilium laudat quod nos in coelo absconditum procul suspicere et revereri velit, sed quia passim testatur sibi cordi esse justitiam et rectitudinem . . intelligit hoc (consilium) stabile et ratum fore; ita declarat in quem finem Deus consilia gentium dissipet". Daher der Inhalt bei Vat. (am Rande der Übers.): „providentia et consilium Dei aeternum, dissipans consilium hominum". Judith 16, 14 (17).

der Satz: dass alle Anschläge der Menschen nichtig sofern Gott sie nicht bestätigt u. ja dazu sagt (vgl. die Verba von der Versagung der Bestätigung der Gelübde). Ganz derselbe Gegensatz u. Sinn Spr. 19, 21 „viel sind Gedanken in d. Herzen des Mannes: aber der Rath Gottes der wird bestehn“ (vgl. 16, 1ff. 9. 21, 30f., u. unser „der Mensch denkt, Gott lenkt“, vgl. die Anwendung Jac. 4, 13ff. (vgl. Calv.).

11. Vgl. Jes. 40, 8. 46, 10. 14, 24. 26f. u. a.

V. 12 schliest sich als Anwendung an den vorherg. Satz von der durch keinen Widerstand erschütterten Festigkeit u. Erfüllung des göttlichen Rathschlusses u. seiner Absichten, als ein Trost u. Glück für d. *Volk dessen Gott Jhvh ist* (147, 20), u. das *er sich zum Eigenthum erwählt hat* (47, 5. 65, 5; s. zu 20, 9). Das geht zunächst auf Israel: aber eben weil es nicht mit s. Eigennamen, sondern nur mit s. Verhältniss zu Gott bezeichnet ist, auf alle (Völker u. einzelne Menschen) die in demselben Verh. stehn, die in Wahrheit den Gott Israels zu ihrem Gott haben, u. sich „sein Volk“ nennen dürfen (vgl. Ps. 87. Jes. 19, 25. 49, 6. 51, 4ff. Röm. 2—4. 8—11), also alle Frommen. So richtig Calv.[65]) JHMich. u. a. Mit Unrecht stellen Stier u. Hgstb. den V. an d. Spitze der folg. Ausführung.

V. 13—15 fügt den Satz hinzu dass Jhvh stets ein aufmerksamer u. allwissender Beobachter aller Menschen gewesen ist, d. i. Zeuge, u. folgl. auch Richter des menschl. Thuns. Dass er ein Beobachter der Menschen ist, sagt V. 13. 14; dass er aber nicht bloss die Thaten, sondern auch die Gedanken des Herzens durchschaut (also s. Allwissenheit), ist V. 15 durch Hinweisung darauf dass er der Schöpfer des menschl. Herzens ist, angedeutet. Der Satz dient offenbar dem vorherg., namentl. der Vereitelung der menschl. Anschläge u. Gedanken V. 10, zur Begründung: denn dazu ist nur ein aufmerksamer Zeuge u. allwissender Herzenskündiger im Stande. Die Perff. (welche auch von allen alten Überss. Flam. Calv. u. a.

[65]) „Apte hic versus cohaeret cum proximo: quia parum prodesset quod de perpetuitate consilii Dei dictum fuit tenere, nisi ad nos pertineret.“

ausgedrückt, von d. neueren aber mit d. Praes. vertauscht werden) stehn mit ders. Bez. auf die Erfahrung, u. zwar eine allgemeine, wie in d. vor. Strophe.

V. 13. 14. Zum Inhalt vgl. zu 11, 4. 14, 2. — הִשְׁגִּיחַ] aufmerksam betrachten, wie Jes. 14, 16. In Hhsl. 2, 9 = הִשְׁקִיף (aus d. Fenster herabschauen), welches in den Parallelstellen steht.

15. Der Sinn des Verses, der Schluss dass d. Schöpfer des menschl. Herzens es auch kennen u. durchschauen müsse, wie er 94, 9 ausdrücklich gezogen wird (ausgeführt 139, 13ff.), ist den Ausll. von den Rabb. an nicht entgangen, vgl. bes. den kräftig schönen Ausdr. desselben bei Calv.[66]) Nur Luther falsch „lenkt ihnen allen d. Herz", wahrsch. nach Spr. 21, 1. Aber יַחַד] ist bis jetzt nicht in s. Bedeutung erkannt. Gew. (wie Rabb. u. Calv.) *zusammen* d. i. alle ohne Ausnahme = כֻּלָּם (wie z. B. Hiob 34, 19) gefast. Allein es ist pariter ac, u. stellt zwei Dinge einander gleich, wie 49, 3. 11 „zumal reich u. arm, Thor u. Weiser" d. i. reich sowol als arm u. s. w.: so hier die Praedicate Gottes „das Herz bildend" u. „merkend" d. i. „der das Herz bildete der merkt auch" (Gleichstellung im Schluss v. d. Einen auf das Andere). Vgl. 141, 10 u. zu 4, 9. — הַמֵּבִין] mit d. Art. eig.: ist auch *der merkende* d. i. derselbe welcher merkt. [Besser: „er der zumal (zugleich) ihr Herz gebildet u. der merkt auf all' ihre Thaten", sich anschliessend an V. 13f.]

V. 16. 17. Unzulänglichkeit u. Nichtigkeit aller, auch der grösten, menschlichen u. irdischen Kraft u. Macht zur Rettung aus Gefaren u. zum Sieg. Ein negativer Satz, der einen Gegensatz bildet zu der im Vorherg. geschilderten Allmacht Gottes, u. dadurch seine nicht ausgedrückte Beziehung erhält: also im Vergleich mit ihr, u. sofern sie ohne

---

[66]) „Videtur hoc additum quo sibi persuadeant fideles, utcunque se astutiis, fraudibus et clandestinis artibus subducere a Dei conspectu conentur impii, Dei tamen oculos penetrare in istas tenebras. Ab ipsa autem creatione ratiocinatur . . . etsi flexuosos quisque recessûs in animo suo occultet, ut mire alii ab aliis differant, ac in tanta varietate confusa sit caligo: Dei tamen oculos non perstringi neque offuscari, quin idoneus sit operis sui cognitor" (vgl. Jes. 29, 15f.).

deren Hülfe auszureichen meint, oder gar ihr zu widerstehn wagt (vgl. V. 10); aber auch s. positive Ergänzung findet in dem folg. damit eng zusammenhängenden Ggsatz: Obhut Gottes für seine Getreuen die ihr Vertrauen (nicht auf eigne Kraft, sondern allein) auf s. Gnade setzen, wodurch sie aus allen Gefaren errettet werden. Also zusammen der Grundsatz (den die Propheten so oft einschärfen): dass nicht auf trügliche irdische Macht, sondern auf Gott allein zu vertrauen sei, der allein helfen könne u. werde, s. zu 20, 8f. u. vergl. noch 44, 4ff. 60, 13f. Deut. 20, 1ff. Richt. 1, 1ff. 1. Sam. 14, 6. 17, 34ff. 45ff.

König u. *Held*] als Beispp. solcher die mit der grösten irdischen Kraft u. Macht ausgerüstet sind, u. davon berauscht leicht sich vermessen alles damit wagen zu können (Calv.). — אֵין ה׳ נוֹשָׁע] (אֵין mit Part.) nicht *kein König* (wie de W. u. a.), weil der Art. dabei, sondern *der König wird nicht* u. s. w. st. לֹא נוֹשַׁע ה׳. נוֹשַׁע zunächst gerettet werden, entrinnen (vgl. V. 17), aber auch siegen, wie Hiph. 44, 4 u. a. caus.; ebenso תְּשׁוּעָה, יְשׁוּעָה (s. Lex.). — *Das Ross*] (coll.) wie sonst vollst. *Ross und Wagen* u. dgl., als Kern der Kriegsmacht, Beisp. u. Typus derselben überh. (s. zu 20, 8); im 2. Gl. auch als Mittel zum Entrinnen, wegen s. Schnelligkeit (vgl. Jes. 30, 15f.). — שֶׁקֶר] eig. *Lüge* meton. = trügliche d. i. unzuverlässige Hülfe, wie Spr. 31, 30, כָּזָב Ps. 62, 10 sowie das parall. הֶבֶל, u. אָוֶן 60, 13; vgl. d. Verb. כחשׁ täuschen die Erwartung der Ernte Hos. 9, 2. Hab. 3, 17. Derselbe Satz mit s. pos. Ergänzung Spr. 21, 31 „d. Ross wird gerüstet auf den Tag der Schlacht, aber von Jhvh kommt der Sieg".

V. 18. 19. Gegensatz zum Vorigen: Hinweisung auf die wahre Quelle aller Rettung u. Hülfe für d. Menschen: Vorsehung, Obhut u. Fürsorge Gottes, die auf ihre Rettung bedacht ist. — *Das Auge Jhvhs*] wie 34, 16 die Augen Jhvhs (in derselben Constr. mit אֶל u. ohne Verb.), parall. s. Ohren die auf ihr Geschrei hören, bezeichnet die Obhut Gottes u. ihre Wachsamkeit, deren Zweck im folg. *zu retten* u. s. w. ausgedrückt ist. — *Die auf s. Gnade harren*] = auf sie vertrauen, von ihm allein ihre Rettung erwarten, fügt die Bedingung solcher Obhut theilhaftig zu werden bei. — *Hunger*]

wie 34, 10f. 37, 19. Hiob 5, 22 (oft bei Propheten neben d. Schwert, wie Jes. 5, 13. 14, 30. Jer. 18, 21), Typus aller Noth. Auf geistl. Hunger u. s. Stillung aber nicht mit Stier auszudehnen.

V. 20—22. Schluss u. Anwendung der Lehre des Ps., zunächst des vorherg. Satzes V. 18f., auf d. Gemeinde u. Gegenwart: Bezeugung des Vertrauens auf diesen hülfreichen, Gott, u. der Freude an ihm, u. Wunsch dass s. Gnade auf die sie vertraut haben (vgl. V. 18), ihnen widerfahren möge.

Psalm XXXIV.

Wie gut es die Frommen unter der Obhut Gottes haben.

1. [Von David, als er verstellete seinen Verstand vor Abimelech; und er vertrieb ihn, und er gieng weg.]
2. Ich will segnen Jhvh zu jeder Zeit,
   stets sei sein Ruhm in meinem Munde.
3. Jhvhs rühme sich meine Seele,
   hören werden's die Gebeugten und sich freuen.
4. Verherrlichet Jhvh mit mir,
   und lasst uns erhöhen seinen Namen allzumal!

5. Ich suchte Jhvh, und er antwortete mir,
   und aus all meinen Befürchtungen errettete er mich.
6. Sie (die Gebeugten) blickten auf ihn, und wurden erheitert (erfreut),
   und ihr Angesicht erröthe nicht.
7. Dieser Gebeugte rief, und Jhvh hörte,
   und aus all seinen Nöthen befreite er ihn.
8. Es lagert der Engel Jhvhs rings um die so ihn fürchten,
   und rettet sie.

9. Schmecket und sehet wie gütig Jhvh:
   wohl dem Mann der Zuflucht sucht bei ihm.
10. Fürchtet Jhvh, seine Heiligen,
    denn kein Mangel trifft die so ihn fürchten.
11. Junge Löwen haben gedarbt und gehungert:
    und die Jhvh suchen, mangeln keines Guts.

12. Kommt, Söhne, höret mir zu,
die Furcht Jhvhs will ich euch lehren.
13. Wer ist der Mann der Lust hat am Leben,
liebt Tage (Jahre) zu schauen Gutes?

14. Bewahre deine Zunge vor dem Bösen,
und deine Lippen vor Trugreden.
15. Halte dich fern vom Bösen, und thue Gutes,
suche Frieden, und jage ihm nach.

16. Die Augen Jhvhs (sind gerichtet) auf die Gerechten,
und seine Ohren auf ihr Geschrei;
17. Das Antlitz Jhvhs wider die Übelthäter,
um auszurotten von der Erde ihr Gedächtniss.

18. Sie (die Gerechten) schrieen, und Jhvh hörte,
und aus all ihren Nöthen rettete er sie.
19. Nah ist Jhvh denen die zerbrochenen Herzens sind,
und denen die zerschlagenen Muthes sind hilft er.
20. Viel sind die Leiden des Gerechten,
und aus allen errettet ihn Jhvh;
21. Welcher bewahret alle seine Gebeine,
und nicht eines von ihnen wird zerbrochen.

22. Es tödtet den Ungerechten das Unglück,
und die Hasser des Gerechten werden büssen.
23. Es erlöset Jhvh das Leben seiner Diener,
und nicht büssen werden alle die Zuflucht suchen bei ihm.

Auch ein Loblied auf die Regierung Gottes, wie der vorherg. Ps.: aber minder umfassend u. tief betrachtet: nur als Obhut Gottes über die Gottesfürchtigen u. Gerechten, oder wie gut es die Frommen unter dieser Obhut haben, mit einzelnen Nebenblicken auf das entgegengesetzte Geschick der Gottlosen, u. den daraus fliessenden Mahnungen zur Gottesfurcht u. Rechtschaffenheit. Auch beschränkt sich die Form des Loblieds auf den Eingang: der Ps. selbst besteht aus einer Reihe von Sprüchen über den Gegenstand in alphabetischer Ordnung, u. dah. mit vielen Wiederholungen desselben Gedankens an verschiedenen Stellen; also auch nicht ein eigentl. „Lehrgedicht“ (was Ps. 33 in weit höherem Grade ist). — Mit Unrecht nennen es viele Ausll. (wie noch Ros. de W. Hgstb.) ein „Danklied“ für Rettung des Dichters aus Gefar, die man wenigstens als Veranlassung u. Ausgangspunct der allgem. Betrachtung annimmt. Denn der Ps. besteht fast durchaus aus allgemeinen Sätzen (Sprüchen), die von Rettung aus Gefaren nur als

allg. Erfahrung sprechen: zuerst eigner (V. 5), dann aller Gerechten; auch der Eingang enthält keine auf eine besondre persönl. Erfahrung sich beziehende Ermunterung zum Lob Gottes, sondern in ganz allgemeinen gangbaren Formeln (zuerst V. 2. 3 an sich, dann V. 4 an andere), wie es dem Inhalt entspricht. — Daher kann man ihn auch nicht in zwei Theile zerlegen, pers. Dank, u. allgem. Lehre daraus (wie namentl. de W. u. Hgstb., der ihn durch die Zehnzahl theilt): da er (abgesehen v. d. Eingang) durchaus Lehre in allgem. Erfahrungssätzen, nebst daraus gezogenen Ermahnungen (V. 9f. 14f.) enthält. V. 12 scheint zwar einen neuen Ansatz zu machen der eine Lehre verkündigt, aber d. Inhalt bleibt nachher derselbe wie vorher. Übrigens ermangelt der Ps. aller Eigenthümlichkeit, u. besteht aus gangbaren Sätzen, wie Ps. 25; ist also wol aus späterer Zeit.

Ein strenger Gedankengang kann in einem alphabet. Ps. nicht erwartet werden. Er bewegt sich zunächst in Versparen, die entweder einfach bleiben, wie V. 16f. 22f., oder sich erweitern mit einem dritten Vers, wie d. Eingang V. 2—4 u. V. 9—11 (mit einem Gegensatz), oder mit einem zweiten damit enger zusammenhängenden Verspar zu einer Doppelstrophe ausbilden, wie V. 5—8. 12—15. 18—21 (vgl. Ps. 33). Der überzählige V. 23 bildet mit ת V. 22 einen Gegensatz, also einen wirklichen Bestandtheil des Ps. — Die alphab. Ordnung hat hier nur in dem fehlenden Vau eine Lücke, die aber durch jenen überzähligen Vers 23 ersetzt ist (mit פדה wie Ps. 25), so dass die Zahl 22 herauskommt.

Die in der Überschrift angegebene geschichtl. Veranlassung, die sich auf den Vorfall 1. Sam. 21, 11ff. bezieht, hat schon Rud. unpassend gefunden; u. die Angabe ist unstreitig mit Paul. u. de W. als unecht zu verwerfen: 1) weil sie wörtl. aus 1. Sam. 21, 14 entlehnt ist, also aus einem lange nach David geschriebenen Geschichtsbuch (woraus alle dergl. Angaben geschöpft sind) blind herausgegriffen; dabei 2) mit unrichtiger Angabe des Namens des Philisterkönigs Abimelech statt Achisch — offenbar (weil wie gewöhnl. aus d. Gedächtniss angeführt) aus Verwechslung mit dem Philisterkönig Abimelech in der Genesis (c. 20. 21. 26); 3) nicht zum Inhalt passend, wo von allgem. Rettungen die Rede ist; dazu 4) d. Gepräge der spätern Zeit. Hgstb. vertheidigt die Echtheit gegen den allgem. Inhalt des Ps. mit der Annahme dass David lange nachher, als er einmal lebhaft von d. Erinnerung an diese Rettung ergriffen worden, sie zur Grundlage der Erbauung für alle Frommen in diesem Ps. gemacht habe, die, je weniger sie in d. allgem. Inhalt des Ps. zu errathen sei, desto weniger aus blosser Vermuthung eines spätern geflossen sein könne; den Namen Abimelech aber nimmt er, wie gewöhnl., nach Analogie des Äg. „Pharao“ als allgemeine Benennung aller Philisterkönige („Vater des Königs, zur Bezeichnung erb-

licher Könige, im Gegensatz mit den Edomitischen Wahlkönigen; wofür aber sonst „Königssohn“ gebräuchl.): aber das sind eben alles nur ersonnene, der klaren Thatsache u. Analogie widerstreitende Ausflüchte.

1. Überschrift. Vgl. die Einl. — טַעַם] eigentl. *Geschmack* = Verstand, vgl. zu 14, 2. — שִׁנָּה] eig. *verändern*, insbes. im schlimmen Sinn = entstellen, verderben (vgl. zu הפך 32, 4). שִׁנָּה טַעְמוֹ = seinen Verstand entstellen d. i. sich wahnsinnig stellen. Im Syr. sogar שנא (eig. anders, verändert sein) schlechtweg = wahnsinnig sein.

V. 2—4. Eingang: Ankündigung des Lobs Gottes, nebst Aufforderung anderer darein mit einzustimmen (wol der עֲנָוִים V. 3).

Werden hören und sich freuen] s. zu 5, 12. — גַּדֵּל] verherrlichen, eig. *grossmachen* = *magnificare*, *μεγαλυνειν* d. i. als den grossen erkennen u. preisen, wie das parall. רוֹמֵם erhöhen = tollere laudibus, efferre d. i. als hohen, erhabenen preisen (Höhe, Hoheit als Bild der Würde). Vom intr. גדל gross sein d. i. hochgeachtet, ehrwürdig, wie 35, 27. 40, 17 u. a. (vgl. כָּבֵד, יקר). Dav. caus. Hiph. im schlimmen Sinn gross thun; Pi. im guten (= כִּבֵּד Aram. רַבִּי) magni facere, gross achten, hochschätzen, wie Hiob 7, 17, u. v. Gott magnificare, preisen, wie 69, 31 s. Namen. Hier mit d. Dat., nicht wie in d. spätern Sprache misbr. als Accus. gebraucht (de W.), sondern nach Anal. der gangb. Wörter in diesem Sinn הוֹדוֹת, זמר, שיר; oder der Phrase „*Grösse*, Herrlichkeit *geben*“, d. i. darbringen, zuerkennen (יהב גֹּדֶל Deut. 32, 3, נתן כבוד u. dgl. s. zu 29, 2), wie schon Chald. JHM. erklärt. Hengstb. ergänzt (wie JHM. Maur. altern.) gezwungen שְׁמוֹ aus d. 2. Gl., indem er ohne Grund behauptet dass man nur „den Namen Jhvhs gross machen“ könne (wie 69, 31), aber nicht „Jhvh“ (aber vgl. das vorhin angeführte Kal יהוה יִגְדַּל).

V. 5—8. Gegenstand des Lobs u. Grund der Aufforderung dazu; die vielfachen Erfahrungen von der schützenden u. rettenden Gnade Gottes: zuerst des Dichters V. 5, dann der bedrängten Gottesfürchtigen überh. V. 6 ff. Die Erfahrungssätze in Perff. V. 5—7 schliessen ab mit einem allg. Satz im Praes. (Partic.).

6. Das fehlende Subject ist leicht aus dem Zshang zu ergänzen: die leidenden Frommen (עֲנָוִים V. 3. 7 u. dgl.). Da dieselbe Erscheinung V. 18 wiederkehrt, so muss sie in dem allg. spruchmässigen Inhalt der Sätze (nicht in d. Zwang der alphab. Ordnung, wie Köst. u. Hgstb. ohne hinlängl. Grund annehmen, da ja das Subj. hinter d. Verb. zu stehn pflegt) ihren Grund haben: u. es darf um so weniger d. Subj. durch relative oder hypoth. Fassung des ersten Satzes erzielt werden („welche hinblicken, die", oder „wenn man hinblickt, so" u. s. w.), wie Is. K. Luth. Calv. G. JHM. Ros. de W. — הִבִּיט אֶל] *blicken auf Jhvh* (näml. nach Hülfe) = Hülfe von ihm erwarten, auf ihn hoffen, wie Jes. 17, 7. 22, 11. 31, 1. Mich. 7, 7 (daher מַבָּט von demj. auf den man s. Vertrauen setzt Jes. 20, 5. 6 = מִבְטָח) s. v. a. שִׁעָה, צִפָּה (s. zu 5, 4). — נהר] hier nicht wie sonst zusammenströmen, fliessen (wie Kimchi Luth. Gei.), sondern (wie schon Alex. Chald. Is. AE.) nach Aram. Sprachgebrauch *leuchten, glänzen* [67]) bildl. = erheitert werden, sich freuen (vgl. zu 4, 7 „Licht des Antlitzes"), wie Jes. 60, 5 u. Subst. נְהָרָה Licht Hiob 3, 4. — חפר] *erröthen* d. i. zu Schanden werden = בּוֹשׁ, wie 35, 4. 26. 40, 15. 70, 3. 71, 24 u. a. Der Opt. אַל־יֵחָ֫פֵר *erröthe nicht* st. Fut. wird nicht erröthen (Al. *οὐ μὴ καταισχυνθῇ* V. non confundentur), wie 41, 3. 50, 3. Spr. 3, 25. Hiob 5, 22. 20, 17 (vgl. zu 11, 6. 13, 6. 14, 7).

7. *Dieser Bedrängte*] nicht der Dichter selbst, als ob er auf sich zeigte (wie gew. angenommen wird), auch wol nicht

---

[67]) Die Begriffe *fliessen* u. *leuchten* sind nicht grundverschieden (wie Gesenius meint, der sie in zwei verschiedene Wurzeln trennt, u. die Versuche sie zu vermitteln zurückweist), sondern gehn von d. gemeinsamen Anschauung der Stralen (der Ergiessung einer flüssigen Materie von einem Punct nach verschiedenen Seiten hin) aus, unter die d. Licht wie d. Wasser u. alles Flüssige fällt (dah. „Stral", „Strom", „Wellen" v. beiden), vgl. דרר (דַּר, דְּרוֹר, דָּרוֹם u. s. w.), זרח (זרע, זרר). Vgl. den Gebrauch der Sem. Verbalformen Pilpel u. Niphal in m. exercc. Aethiop. S. 27. 30 („de liquidis diffluentibus, aspersis, guttatim stillantibus, de sonis fractis, de luce radiante et coruscante"). In dieser Wurzel sind beide Anwendungen vertheilt im Hebr. Sprachgebr. unter נהר u. נור, u. unter den Dialekten. Vgl. Ven. „de *lumine* et *flumine*".

eine sonstige bestimmte Person, sondern der erste beste, der als Beispiel statt aller dient (wie unser *dieser und jener*), weil es eine ganz gemeine Erfahrung ist (Sing. individualisirend statt Plur.). So auch VEN. (der es aber gradezu = vilissimus quisque nimmt), KÖST.

8. *Lagern*] sonst im feindl. Sinn belagern, hier mit סָבִיב *ringsum* (wie v. einem Schild gesagt wird) = schützend umlagern, wie Zach. 9, 8 mit לְ. — [*Der Engel Jhvhs*] ist nicht mit HUPF., weil das „rings umlagern" eine Mehrheit erfordert (AE.), gegen den Sprachgebr. collectiv zu fassen, st. Plur., der in der ähnl. St. 91, 11 f. gebraucht ist; vielmehr hat man mit den meisten ältern Ausll. Hgstb. Del. u. and. an den sogen. *„Engel des Angesichts"* (Jes. 63, 9) zu denken, der — wie in Jes. 29, 3 u. Zach. 9, 8 Gott selbst — als der „Fürst des Heers Jhvhs" (Jos. 5, 14) mit seinen Engelscharen umlagert; vgl. 2. Sam. 12, 28.] Die Engel, wie gew., als Heere Gottes gedacht (צְבָאוֹת), dah. in „Lagern" (מַחֲנֶה) erscheinend Gen. 32, 3. 2. Kön. 6, 17, worauf hier in חנה angespielt zu sein scheint (RUD.).

V. 9—11. Anwendung: Aufforderung die Güte u. Freundlichkeit Jhvhs, die es den Seinigen an nichts fehlen lässt, froh zu fühlen u. zu geniessen, u. dankbar zu erkennen; u. ihn darum zu fürchten. Eigentl. wol nur Ausdruck der Lehre des Ps. von der Güte Gottes gegen die Seinigen in paraenetischer Form, statt in d. gewöhnl. Spruchform.

Schmecken] ist im allgem. (wie Gr. γεύεσθαι u. in allen Sprachen) empfinden, geniessen, erfahren (durch Erfahrung kennen lernen), wie Spr. 31, 18 die Früchte des Fleisses (vergl. im N. T. „den Tod schmecken" Matth. 16, 28 u. a., „das Wort Gottes, die himmlische Gabe, Kräfte der zukünftigen Welt schmecken" Hebr. 6, 4 f.), s. v. a. d. folg. *sehen* (s. zu 4, 7)[68]. Hier wol v. frohem, seligem, dankbarem Gefühl u.

---

[68]) Es hängt zusammen mit dem Bild des *Essens, Trinkens, Sättigens* u. dergl. (als Gegenstand desselben *Speise* u. *Trank*, u. als Organ *Gaumen, Leib*) v. menschl. Geschick, Leid u. Freud, wie 42, 4. 80, 6. Hiob 3, 24. 6, 6 f. 20, 12 ff. (durchgeführtes Bild der Vergeltung). Spr. 5, 3 f. 13, 25. 18, 20. 20, 17; dah. des *Gastmahls* (s. zu 11, 6. 16, 5). — Anders VEN.,

Genuss der Güte Gottes, im Ggsatz mit d. gedankenlosen Hinnehmen (Calv.). Derselbe Satz auch 1. Petr. 2, 3. — טוֹב] gütig u. freundlich (wie Luth.).

10. *Fürchtet Jhvh*] wol als Bedingung u. Mittel sich dieses Guts theilhaftig zu machen, vgl. den Schluss des Verses (Calv. Ven. Hengstb.). — *Seine Heiligen*] d. i. die Gott sich weihen, dienen, Mitglieder des heil. Volks = parall. *die ihn fürchten* (s. zu 16, 3).

11. Die V. 10 bezeichnete Sorge Gottes für die Frommen hier ins Licht gesetzt durch den Gegensatz solcher die trotz aller Macht ohne diese Sorge zu Grunde gehn. — *Junge Löwen haben gedarbt* u. s. w.] nimmt man wegen des Gegensatzes mit den Frommen u. des Worts רָשׁוּ = *verarmen* gewöhnl. uneigentlich: die alten Übersss. u. Luth. Reiche, die Ausll. fast sämmtl., nach d. Vorgang von AE., mächtige u. gewaltthätige Menschen, Unterdrücker der Frommen, welche oft in den Pss. u. a. bildlich als Löwen bezeichnet werden (s. zu 7, 3). Allein das ist ganz unstatthaft, u. kann nicht (mit de W.) mit der Häufigkeit des Bildes entschuldigt werden. Löwen u. dergl. können wol als Sinnbilder von Menschen gebraucht werden, u. das von ihnen Gesagte auf Menschen Anwendung leiden: aber sie können nicht gradezu u. ohne Andeutung des bildl. Gebrauchs für diese stehn. Auch ist nicht der mindeste Grund vorhanden von der eigentl. Bedeutung abzugehn, die auch den passendsten u. kräftigsten Sinn gibt. Die hungernden Löwen bezeichnen die Noth der sich selbst überlassenen Creatur, u. zwar selbst der stärksten Raubthiere, im Gegensatz mit d. höhern Schutz für die Frommen [69]), d. i. wie unzulänglich, unvermögend alle, auch

---

der טעם = prüfen, unterscheiden, urtheilen nimmt (wie טַעַם = Urtheil, Verstand), u. רָאָה als die dadurch gewonnene deutl. Einsicht; was auch möglich.

[69]) Dieses Moment hat schon Kimchi hervorgehoben, dessen Erklärung bei Ros. lautet: „h. e. videbitis leunculos, qui praedam vi sibi comparare possunt, interdum egere et fame laborare, nec illis quicquam prodesse suam vim (quomodo Hiob 4, 11 dicitur), pios vero nunquam egere". Calv.: „ipsi quoque leones feraeque bestiae saepe esuriunt, quum Deus suos pascat; potius ergo leones fame dicit perituros, quam ut victu fraudet

die stärkste menschliche u. natürliche Kraft oder Anstalt ohne göttl. Hülfe ist sich der Noth des Lebens zu erwehren; also ganz der Satz Ps. 33, 16ff. (vgl. 127, 1. 2), der mit demselben Bild unzweideutig Hiob 4, 10f. ausgedrückt ist. So schon Kimchi Calv. Rud. Maur. Die Perff. als Erfahrungssatz, nicht Praesens. — Dass רָשׁ nicht bloss arm sein, sondern auch u. zwar ursprüngl. bedürfen (leer sein), darben heisst (hier = רָעֵב hungern), erhellt schon aus s. Verwandtschaft mit יָרַשׁ, dessen Grundbedeutung dies ist (s. zu אֲרֵשֶׁת 21, 3).

V. 12—15. Weitere Anwendung (Lehre u. Mahnung) daraus: sich vor dem Bösen in Wort u. That zu hüten u. Gutes zu thun. Schliest sich an die Mahnung Jhvh zu fürchten V. 10 als Erläuterung an, wie sie sich ausdrückl. im Eingang V. 12 in d. Worten „Furcht Jhvhs will ich euch lehren“ ankündigt; u. bezeichnet sie V. 13 noch deutlicher als V. 10 als das Mittel zu einem glücklichen Leben (Calv. wieder mit bes. Beziehung auf d. Gebrauch unerlaubter Mittel zu diesem Zweck, wie V. 10f.). Das erste Verspar V. 12. 13 bildet den Eingang, das folgende V. 14. 15 die Lehre selbst, die Beschreibung der Rechtschaffenheit in Wort u. That, worin sich die Furcht Jhvhs erweisen muss. Der Inhalt dieser Belehrung über die Furcht Jhvhs stimmt ganz mit dem überein was so viele Sprüche darüber besagen.

12. *Kommt, Söhne, höret mir zu*] ist eine in den Sprüchen Cap. 1—9 (wo ein zusammenhängender Vortrag) gangbare u. daraus entlehnte Formel, die sich zu dem Unmündigen (פֶּתִי) den sie belehren wollen in ein väterliches Verhältniss setzen, u. jeden neuen Ansatz mit „höre mein Sohn“ oder „höret Söhne“ u. dergl. beginnen; wie auch die Propheten neue Ansätze mit dergleichen Formeln der Aufforderung zur Aufmerksamkeit zu beginnen lieben. Daraus erhellt auch dass hier שִׁמְעוּ לִי nur die Bedeutung zuhören, nicht gehorchen (wie Geier JHMich. Ros.) hat.

13. Die Frage mit dem V. 15 als Antwort folgenden

Deus rectos, qui non aliunde quam ex ejus manu alimenta quaerunt“ (als Mahnung gegen ungerechte Mittel).

Imperat. ist nur lebhafter Ausdruck eines Vorder- u. Nachsatzes, st. wer liebt — der behüte u. s. w. (s. zu 25, 12). So angeführt 1. Petr. 3, 10f. Vgl. dieselbe Form Jac. 3, 13. — *Leben*] nicht im gemeinen äusserlichen, sondern im höhern Sinn, s. v. a. glückliches Leben, Glück = parall. *Gutes* u. „Weg des Lebens", „Baum des Lebens", häufig in d. Sprüchen (s. zu 16, 11). — *Tage*] eig. = parall. Leben, oder bestimmter langes Leben = אֹרֶךְ יָמִים 21, 5, das schon für sich im A. T. ein Gut ist, als Verheissung des Gesetzes (AE.): aber hier jedenfalls nur im äusserl. Sinn, das seinen Inhalt durch d. folg. *Gutes zu sehen* (s. zu 4, 7) als ein glückliches erhält. Vielleicht aber muss dieses als Zweck u. Inhalt auch zu d. „Leben" im 1. Gl. gezogen werden, so dass beide an sich nur äusserl. Leben bezeichnen.

14. Sünden der Zunge, in deren Meidung die Rechtschaffenheit im Reden besteht (gegenüber der der That V. 15, wie 15, 2. 3), die ihrer Natur nach hauptsächl. sich negativ erweist. Es sind hier wol, wie 15, 2 f., zunächst die gegen d. Nächsten gemeint, doch im allg. beziehen sie sich auch auf Gott, vgl. 39, 2—4. Von dieser Zähmung u. Zucht der Zunge sind, wie die Sprüchwörter aller Völker, so auch die alttest. voll; im allgem. vgl. 39, 2—4. 141, 3. Spr. 4, 24. 13, 3. 21, 23. Sir. 28, 25. Jac. 3, 2ff. — *Trug reden*] vgl. 35, 20. 36, 4.

15. Rechtschaffenh. der That: negativ in *sei fern vom Bösen*, positiv in *thue Gutes*. Beides auch 37, 27 verbunden (vgl. Jes. 1, 16f. Am. 5, 14), u. wol gangb. Formel; besonders das erste, wie Spr. 3, 7. Hiob 28, 28. 1, 1. 8. 2, 3. — *Frieden*] als Wirkung der Redlichkeit gegen den Nächsten (חֶסֶד וֶאֱמֶת), also Gegensatz von *Trugreden* V. 14, wie 28, 3. 35, 20 (s. zu 7, 5. 28, 3). — *Verfolgen*] = nachtrachten 38, 21. Spr. 21, 21. Deut. 16, 20. Jes. 51, 1 (vgl. umgekehrt 23, 6).

V. 16. 17. Wieder das Thema des Ps., die wachsame Obhut Jhvhs über die Gerechten u. Aufmerksamkeit auf ihr Gebet; aber hier zugleich mit dem Gegensatz, seinem wachsamen Richterblick auf die Übelthäter. Als allgemeiner Lehrsatz ausgedrückt, wie V. 8 (nur umfassender als dort); der

dann in zwei weitern Versparen in s. frühern Beschränkung auf die Frommen u. in Form von Erfahrungssätzen ausgeführt wird, wie V. 5—8: Trost gegen Ungeduld, vergl. 1. Petr. 3, 10ff. (Calv.).

Die Augen Jhvhs] als Organ seiner gnädigen Obhut, mit אֶל u. ohne Verb. ganz wie 33, 18. Parall. *seine Ohren*] als Organ des Hörens auf ihren Hülferuf, Gebet, wie 18, 7. 145, 19; vgl. den Parall. Jes. 1, 15. — Im Gegensatz damit *das Antlitz Jhvhs*] im bösen Sinn mit בְּ (wie alle Verba von feindseligem Sinn): „(gerichtet) wider die Übelthäter" = der Zornblick, das Richterauge Gottes (s. zu 21, 10); mit ders. Ellipse des Verb. — *Auszurotten* u. s. w.] vgl. 9, 6. 7. 21, 11.

18. Auslassung des Subj. wie V. 6, u. wol aus V. 16 zu entlehnen; der Satz wie V. 7. [Hitz. erleichtert d. Ergänzung des Subj., indem er, gemäss der in Klgl. 2—4 beobachteten Buchstabenfolge des Alphabeths, V. 16 u. 17 ihre Stelle tauschen lässt.]

19. *Nahe*] zur Hülfe bereit, schützend; Gegentheil von *ferne* (10, 1), vgl. Jes. 50, 8. — *Zerbrochen, zerschlagen*] eig. v. leibl. Wunden, wie נִשְׁבַּר V. 21 (vgl. „heilen" 147, 3 u. „verbinden" Jes. 61, 1); gew. aber bildl. v. *Herzen* (wie d. Lat. fractus, contritus, afflictus) = betrübt, gebeugt, traurig, bes. in Folge äusserer Leiden, Bedrängniss = gedrückt, leidend (von innerm sittl. Kummer = Reue dagegen 51, 19) s. v. a. עָנִי, דַּךְ (s. zu 9, 10), u. mit demselben Nebenbegr. des unschuldig Leidenden u. der Demuth (vgl. שְׁפַל-רוּחַ daneben Jes. 57, 15); daher bei göttl. Trost für solche. So נִשְׁבָּר (שָׁבוּר 147, 3) Jes. 61, 1. Jer. 23, 9, דַּכָּא st. דְּכֵה Jes. 57, 15 (neben Plur. דַּכָּאִים), beides, wie hier, verbunden 51, 19 לֵב נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה (vgl. d. Verb. 38, 9); ebenso נְכֵה-רוּחַ Jes. 66, 2 u. רוּחַ נְכֵאָה Spr. 15, 13. 17, 22. 18, 14.

20. Der erste Satz ist wol nicht für sich zu nehmen, als ob der Gerechte viel u. mehr als andere zu leiden hätte (wie Calv. zum Zweck ihrer besondern Erziehung u. nöthigen Übung des Glaubens annimmt, was an sich eine gewisse Wahrheit hat), sondern (wie schon Rud.) mit d. Folg. zusammen, u. als Folie desselben, s. v. a. aus allen so viel ihrer seien.

V. 22 f. Gegensatz wie V. 16 f. (wie aus d. Antithese des Verb. אשם erhellt); aber hier d. Schicksal des Ungerechten voran, weil zunächst Ggsatz zu d. Behütung der Gerechten (als deren Feinde), dem dann wieder d. Erlösung der Diener Gottes die bei ihm Zuflucht suchen gegenübergestellt wird. — רָעָה] Unglück, nicht Bosheit (רַע). Es *tödtet* den Ungerechten d. i. er kommt darin um, während der Gerechte daraus *erlöst* wird (V. 23). — אשם] s. zu 5, 11. לֹא-יֶאְשְׁמוּ V. 23 nur durch den Gegensatz herbeigeführt.

Psalm XXXV.

Gebet gegen Feinde.

1. [Von David.]
   Streite, Jhvh, mit meinen Bestreitern,
   kriege mit meinen Bekriegern.
2. Ergreife Schild und Tartsche,
   und steh auf in meiner Hülfe.
3. Und zieh heraus Speer und Streitaxt*), entgegen meinen Verfolgern,
   sprich zu meiner Seele: „deine Hülfe bin ich“.
4. Beschämt und beschimpft müssen werden, die suchen meine Seele,
   zurückweichen und erröthen, die sinnen mein Unglück.
5. Sie seien wie Spreu vor dem Winde:
   und der Engel Jhvhs gibt (ihnen) einen Stoss;
6. Es sei ihr Weg Finsterniss und Schlüpfrigkeit:
   und der Engel Jhvhs verfolgt sie.
7. Denn umsonst (unverdient) haben sie mir verborgen ihr Netz,
   umsonst eine Falle**) gegraben meiner Seele.

---

*) Gew.: verschliess (den Weg).

**) Mit Versetzung der *Falle* aus d. ersten ins zweite Glied.

8. Es treffe ihn Verwüstung unvermuthet,
und sein Netz das er verborgen, fange ihn,
in die Verwüstung falle er hinein*).

9. Und meine Seele wird frohlocken über Jhvh,
sich freuen über seine Hülfe.
10. All meine Gebeine werden sprechen: „Jhvh, wer ist wie du?
der den Gedrückten rettet von dem der stärker als er,
und den Gedrückten und Armen von seinem Räuber".

11. Es treten auf Zeugen des Unrechts:
was ich nicht weiss, fragen sie mich.
12. Sie vergelten mir Böses für Gutes,
Verwaisung meiner Seele.

13. Und ich, bei ihrer Krankheit war mein Kleid ein Sack,
und ich demüthigte meine Seele mit Fasten,
und mein Gebet kehrt zurück (wird mir vergolten) in meinen Busen.
14. Wie um einen Freund, einen Bruder, gieng ich schmutzig einher,
wie trauernd um die Mutter, war ich gebeugt**).

15. Und über mein Wanken haben sie sich gefreut, und sich versammelt,
haben sich versammelt wider mich, schlagend wenn ichs nicht vermuthete,
haben mich zerfleischt, und nicht geruht;
16. Mit (gleich) ruchlosem Kauderwelsch-Stammeln***),
fletschend gegen mich ihre Zähne.

17. Herr, wie lange willst du zusehen?
führe zurück (erquicke) meine Seele von ihren Verwüstungen,
von den jungen Löwen meine vereinsamte.
18. Ich will dich loben in grosser Versammlung,
in zahlreichem Volk dich rühmen.

19. Nicht mögen sich freuen über mich meine Feinde ohne Grund,
die mich umsonst hassen, kneifen das Auge (blinzeln).

---

*) Wahrscheinlich zu lesen: in die Falle (שַׁחַת st. שׁוֹאָה) die er gegraben u. s. w.

**) קֹדֵר *schmutzig* aus dem 2. Gl. ins erste versetzt.

***) Oder: gleich ruchlosen Kuchenessern.

20. Denn nicht Frieden reden sie,
und wider die Stillen des Landes Trugworte sinnen sie;
21. Und machten weit auf über mich ihren Mund,
sprachen: „ha! ha! gesehen hat's unser Auge".

22. Du hast's gesehen, Jhvh, schweige nicht,
Herr sei nicht fern von mir!
23. Erwecke dich, und wache für mein Recht,
mein Gott und mein Herr, für meine Sache.
24. Richte mich nach deiner Gerechtigkeit, Jhvh, mein Gott,
und nicht mögen sie sich freuen über mich.
25. Nicht mögen sie sprechen in ihrem Herzen: „ha unsre Lust!"
nicht mögen sie sprechen: „wir haben ihn verschlungen".

26. Schämen müssen sich und erröthen allzumal,
die sich freuen meines Unglücks;
anziehen Scham und Schimpf,
die gross thun wider mich.

27. Jubeln und sich freuen werden die Lust haben an meiner Gerechtigkeit,
und sprechen stets: „gross sei Jhvh,
der Lust hat an dem Frieden seines Dieners".
28. Und meine Zunge soll denken deine Gerechtigkeit,
den ganzen Tag deinen Ruhm.

Gebet eines Verfolgten gegen boshafte u. undankbare Feinde, die seine früher ihnen erwiesene Liebe mit Verfolgung vergelten, um Hülfe u. Rettung, Beschämung u. Niederlage der Feinde. — In Inhalt u. Ton ähnlich Ps. 6. 22. 31. 38. 39. 40 u. a. (die Hitz. wegen ihrer Berührungen mit der Schreibweise des Jeremiah sämmtl. von diesem ableitet). Der Ps. hat nur den besondern Zug dass die Feinde ehemalige Freunde sind, die ihm seine Freundestreue mit Undank vergelten; auch im Ausdruck manches eigenthümliche: doch im allg. trägt er das gewöhnl. Gepräge der sog. Klagpsalmen, auch in der Wiederholung derselben Phrasen, in Weitschweifigkeit u. Überladung (de W.); u. erscheint z. Th. wieder in d. Schluss des 40. Ps.

Man kann mit Ven. Köst. Hgstb. u. a. drei Theile annehmen (V. 1—10. 11—18. 19—28), deren jeder mit einem Dankgelübde schliest): aber nur die beiden ersten bieten einen geordneten Gedankenfortschritt; der letzte wiederholt u. variirt nur die Gedanken der beiden erstern. Der Gang ist folgender: 1) Aufruf Jhvhs zu s. Hülfe, unter dem Bild eines Kriegers der die Waffen ergreift, u. dem Feinde zu s. Schutz entgegentritt V. 1—3; Wunsch der Be-

schämung u. Niederlage der Feinde V. 4—6, Begründung mit ihrer Bosheit nebst dem Wunsch dass diese ihnen selbst Verderben bringe V. 7—8, u. Gelübde seines Danks u. Jubels V. 9. 10. 2) Schilderung der Bosheit u. Undankbarkeit der Feinde: falsche Anklage u. Vergeltung des Guten mit Bösem V. 11. 12: wie freundlich u. gut er in ihrer Widerwärtigkeit gegen sie gewesen V. 13. 14, u. wie sie ihm dafür mit Hohn u. Mishandlung lohnen V. 15. 16; Aufruf Gottes zur Hülfe, u. Dankgelübde V. 17. 18. 3) Bitte sie nicht über ihn triumphiren zu lassen V. 19, nebst Schilderung ihrer Schadenfreude u. Hinterlist V. 20. 21; abermalige Aufforderung zum Einschreiten u. Gericht V. 22. 23, u. Bitte (Wunsch) sie nicht triumphiren, sondern zu Schanden werden zu lassen V. 24 u. 25, V. 26; endlich Jubel aller Rechtlichen darüber u. Gelübde seines lebenslängl. Danks V. 27. 28. — Es sind demgemäss gröstenth. Verspare.

Über die Lage im Leben Davids die gewöhnlichen Vermuthungen der Ausll., namentl. 1. Sam. 24, 16 (weil sich dort eine ähnl. Phrase רִיב רִיבִי wie hier V. 1 findet); z. Th. (wegen der Anwendung des 19. V. in Joh. 15, 25) mit Messianischer Beziehung; ebenso Hgstb.'s (dass er aus d. Person des Gerechten rede), Hitz.'s u. Olsh.'s.

Mit Ps. 34 verbindet ihn Hgstb. zu dem beliebten gleichzeitigen Psalmenpar, wegen Übereinstimmung des מַלְאַךְ יְהוָה V. 5. 6 mit 34, 6, die um so merkwürdiger sei da derselbe nur in diesen beiden Pss. vorkomme! (aber im Plur. 91, 11 u. a.).

V. 1—3. Eingangsstrophe: Aufruf Jhvhs für ihn zu kämpfen, unter d. Bild eines Kriegers, der s. Waffen ergreift, u. zum Schutz des Dichters den Verfolgern desselben entgegentritt.

רִיב] (imp. רִיבָה oxyt. s. zu 3, 8 Anm. 17) *streiten* (vollst. mit Acc. רִיב) eig. v. einem Rechtsstreit, unter dessen Bild die Gerechtigkeit Gottes gew. erscheint = die Sache jemandes führen, ihm Recht schaffen (s. zu 9, 5). Aber d. Bild wird auch vom Krieg gebraucht, sofern dessen Ausgang v. einem Rechtsurtheil Gottes abhängig gedacht wird: daher ist's möglich dass d. folg. Bild des Kriegs schon in diesem enthalten ist. Statt der gewöhnl. Phrase רִיבָה רִיבִי heisst es aber hier רִיבִי אֶת־יְרִיבָי] *streite mit meinen Bestreitern* = Gegnern, Feinden, wie Jes. 49, 25 (auch im krieg. Sinn). Über die Bildung des Worts יָרִיב (noch Jer. 18, 19 von Privatgegnern) s. zu 27, 12. — לחם] eigentl. *essen, fressen* (poet. st. אכל), hier wie 56, 2. 3 kämpfen (wie sonst nur d. Niph. נלחם = recipr. sich einander

fressen d. i. aufreiben, gebraucht wird), sofern d. Schwert u. daher der Krieg, wie in allen Sprachen, als fressend (Fleisch essend, parall. Blut trinkend) gedacht wird; dah. auch v. Aufreiben der Völker durch Bedrückung (über das Bild u. s. Urspr. s. zu 14, 4 u. Anall. Ges. thes. unter אכל u. לחם). Im Kal allerdings auffallend, aber durch 56, 2. 3 gesichert, u. demnach nicht zu bestreiten, wie Hgstb., der es sehr hart im eig. Sinn = verzehren nehmen will, was 56, 3 (mit לְ) nicht anwendbar (Num. 24, 8 ist d. ausgeführte Bild eines Löwen).

2. מָגֵן u. צִנָּה] beide Arten von Schilden (über deren Verhältniss s. zu 5, 13), hier nur poet. Parall. u. Induction des Begriffs Schild. — בְּעֶזְרָתִי] *in meiner Hülfe*, wie 146, 5. Ex. 18, 4 בְּעֶזְרִי, nicht statt לְעֶזְרִי *zu m. H.* (בְּ st. לְ), wie gewöhnl.: sondern entw. als m. H. (= m. Helfer), die Eigenschaft in welcher er erscheint, wie Ex. 6, 3 (s. zu 31, 22 u. 54, 6); oder besser die Handlung bezeichnend, in welcher er begriffen ist. And. (Maur. Olsh. u. s. w.) *mit m. H.*, nach Anal. v. בָּא בְּ, hier unpassend.

3. Auf die Schutzwaffen V. 2 folgen nun die Trutzwaffen, zum Angriff: Spiess u. Streitaxt; dient nur zur vollst. poet. Ausmalung des Bilds des Kriegers. — הָרִיק] eig. *ausleeren*, v. Schwert = herausziehen, als Ausleeren der Scheide; hier auf d. Spiess übergetragen: sei es auch in Bez. auf eine Scheide in der er getragen wurde (vergl. עֶרָה vom Schild Jes. 22, 6), oder besser auf das Zeughaus, oder die δουροδοκη (Od. 1, 128) woraus er hervorgeholt ist (vgl. Gen. 14, 14 von den Knechten die Abr. aus d. Haus hervor u. heraus in d. Krieg zieht). — וְסָגֹר] nehmen die alten Übersss., die Rabb. u. die meisten Ausll. nach d. gew. Bedeutung der Form als Imperat. von סגר: *und verschliess* (den Weg) *entgegen* (tretend) *meinen Verfolgern*. Aber dagegen spricht 1) die Härte des Ausdrucks, mit zwiefacher Ellipse; 2) die unpassende Praep. לקראת (st. לְ oder נִפְגַּשׁ), die offenbar auf einen Angriff hinweist, nicht auf ein blosses Abwehren[70]); sowie 3) d. Verh. zum vorherg. Vers, der

[70]) Hgstb. sucht beides vergebens durch d. gezwungene Hypothese zu beseitigen dass es ein „militärischer Kunstausdruck“ gewesen, wenn man sich „den Feinden entgegenwirft, ihnen den Zugang abschneidet“ (aber wenn man „den Zugang abschneidet“ d. i. abwehrt, wirft man sich nicht ent-

Übergang von den Schutz- zu den Trutzwaffen, der eben einen Angriff erwarten lässt. Entscheidend dagegen ist aber 4) die Accentuation, die durch den Einschnitt bei סְגֹר eine Constr. desselben mit לִקְרַאת verbietet. Es bleibt daher nichts übrig als es, nach dem Vorgang von Drusius Grot. Vitr. u. bes. JDMich. suppl. (s. Ros.), mit de W. u. Ew. als Namen einer Waffe zu nehmen: am besten = σαγαρις d. i. Streitaxt (als Waffe der Perser, Skythen u. a. bei Herod. Xenoph. Str.), Armen. *sacr* [71]); was allein der Constr. u. den Accenten entspricht, sowie dem Zusammenhang u. Parall. mit V. 2 („Schild u. Tartsche"), u. wogegen die Einwürfe von Ros. Ges. Hitz. Stier Olsh. nicht in Betracht kommen. — *Sprich zu meiner Seele* u. s. w.] eig. tröstender Zuspruch des Helfers an den bedrohten Schützling, aber hier nur poet. Ausdruck der thatsächl. Hülfe (Hgstb.), den Zweck des Einschreitens bezeichnend (st. לְהוֹשִׁיעֵנִי).

V. 4—8. Nun die eigentl. Bitte: dass die Feinde ihre Absichten vereitelt sehen, u. selbst ihren Untergang finden möchten V. 4—6. Schliest sich an d. vorherg. Aufruf Jhvhs zum Einschreiten als Wirkung desselben an: zuerst in d. allg. gangbaren Formeln für Fehlschlag (die aber neben „zurückweichen" hier eine Beziehung auf d. vorherg. krieg. Bild eines Angriffs zu haben scheinen); dann mit deutlicher Fortsetzung des Bilds, als Verfolgung geschlagener Feinde, Zerstreuung u. Untergang derselben; der dann noch in einer weitern Strophe V. 7. 8 mit ihrer Bosheit motivirt u. als selbstverdiente Strafe der Treulosigkeit u. selbstbereitetes Verderben angewünscht wird.

4. Kehrt in ähnl. Formeln am Schluss V. 26 wieder, wie ein Refrain, u. erscheint fast wörtl. auch 40, 15 neben andern Phrasen unsres Ps., vgl. 71, 13. 24. — *Beschämt, beschimpft werden, erröthen*] gangb. Formeln für Vereitelung u. Fehlschlag der Hoffnungen u. Unternehmungen der Bösen; gehäuft zur Verstärkuug des Sinns, wie V. 26. 6, 11. 40, 15 u. a.; aber

---

gegen); auch nicht „den Weg verschliessen", sondern = eig. „einen Verschluss machen entgegen den Verfolgern" d. i. den man ihnen entgegensetzt (was nicht gut mit dem ersten zusammenstimmt).

[71]) Vgl. Lagarde gesammelte Abhandlungen, S. 203.

durch das damit verbundene *zurückweichen* d. i. zurückgeschlagen werden (s. zu 6, 11) auf d. vorherg. Bild eines feindl. Angriffs hinweisend, also hier in diesem bestimmten Sinn zu nehmen. — *Die suchen m. Seele*] d. i. trachten mir nach d. Leben, wie 38, 13. 40, 15 vgl. 31, 14.

V. 5. 6. Schicksal der geschlagenen Feinde auf der Flucht, verfolgt vom Engel Jhvhs, der hiebei schicklich an die Stelle Jhvhs tritt. Ihr Untergang unter einem zwiefachen Bild: 1) sie werden *wie Spreu vor dem Winde* d. i. zerstieben, gangb. Bild der spurlosen Vernichtung (s. zu 1, 4. 18, 43); 2) *finsterer und schlüpfriger Weg* (Finsterniss u. Schlüpfrigkeit st. Adj. finster u. schlüpfrig Ges. §. 106, 1. A. 2), d. i. worauf man weder sieht wo hinaus man fliehen soll, noch den Fuss fest aufsetzen u. entfliehen kann, sondern fallen u. umkommen muss. Zum *finstern Weg* vgl. Spr. 4, 19 (vgl. V. 12) Jes. 8, 22 u. oben zu 23, 4; zum *schlüpfrigen* 73, 18, u. zu beiden die ganz ähnl. Stelle Jer. 23, 12. — לֹחֲה wie im folg. V. לֹדְפָם] Umstandssätze im Part., die die bezeichnete Lage begleiten u. erschweren, so dass d. Entrinnen unmöglich wird. Das erstere nimmt man gew. nach Anal. des zweiten *verstossen* = vertreiben, verfolgen, u. muss daher ein Suff. ergänzen: allein es heisst nur *stossen* (Hier. *impellere*), einen Stoss geben, umstossen d. i. stürzen (s. zu 5, 11), wobei es eines Suff. nicht bedarf. Vgl. aber d. krit. Note.

V. 7. 8. Begründung der im Vorherg. gewünschten Niederlage der Feinde mit *denn:* weil sie ohne Grund u. Anlass dem Dichter hinterlistig nach dem Leben trachten; also das Verderben dem sie anheimfallen ein selbstbereitetes ist.

חִנָּם] (ganz wie Lat. *gratis* aus gratiis u. altdeutsch *umsunst* d. i. aus Gunst, Gnaden) = *umsonst* d. i. ohne Ursache, ohne dass ich es verschuldet hätte — häufiger Beisatz zu den Feinden, zur Bezeichnung ihrer Bosheit u. Ruchlosigkeit,

---

V. 5. לֹחֲה *umstossen* passt nicht zu d. Bild des Zerstiebens vor dem Wind, sondern vielm. zu dem folg. des finstern u. schlüpfrigen Wegs; sowie umgekehrt das Verfolgen in לֹדְפָם V. 6 eher zu dem Zerstieben wie Spreu, die die Verfolgung voraussetzt. Sollten nicht beide ihre Stelle vertauscht haben? Ein ähnlicher Fall einer unzweifelhaften Versetzung findet sich V. 7.

wie unten V. 19. 38, 19. 7, 5 (mit רֵיקָם). — *Netz verbergen, Grube graben*] gangb. Bilder der Nachstellung der Feinde, s. zu 7, 16. 9, 16. Hier aber im 1. Gl. beides verbunden *die Grube ihres Netzes* (Hgstb. *ihre Netzgrube*) *verbergen*, was man gew. daraus erklärt dass die Gruben zum Fang mit einem Netz überspannt u. mit Zweigen oder Erde verdeckt waren; oder gar *Grube* wird bildl. = Verderben, u. Netz des Verderbens = verderbl. Netz genommen, was ganz verwerflich. M. E. könnte es, wenn die Verbindung richtig wäre, nur eine phrasis hybrida d. i. Vermischung zweier Bilder sein. Allein da im folg. Satz dasselbe שַׁחַת das hier überlästig ist bei חָפְרוּ vermisst wird, wo es sonst nie fehlt (7, 16. 57, 7. 94, 13. Jer. 18, 20. 22), so kann es nicht zweifelhaft sein dass es dorthin gehört, u. sich durch ein altes Versehen vom Ende des 2. Gl. hieher verirrt hat; so dass wir hier dieselben beiden Bilder nebeneinander haben wie 9, 16, die auch im folg. Vers wieder erscheinen.

8. Strafe der Hinterlist V. 7, in denselben Bildern wie dort, u. gangbare Formel der Selbstbestrafung geworden, wie 7, 16. 9, 16. 57, 7. Die Feinde hier im Sing., individualisirend. — בּוֹא] mit Acc. betreffen, wie 36, 12. 44, 18. Hiob 15, 21. 20, 22; sonst mit לְ, wie Hiob 3, 25. — שׁוֹאָה] Fem. von שָׁוְא, (wie עוֹלָה von עָוֶל), dessen Plural unten V. 17 in שֹׁאֵיהֶם (nicht von שׁוֹא, welches weder als Verbum noch als Nomen existirt), vgl. חֲשֵׁכִים v. חשכה; über dessen Bedeutung u. Zshang mit d. Wurzel שאה s. zu 7, 15 (I, 214f.). — לֹא יֵדָע] Umschr. des Adv. unvermuthet, unversehens, asynd. wie Spr. 5, 6. Jes. 47, 11 (mit וְ unten V. 15. Hiob 9, 5); vgl. לֹא יַחְמֹל schonungslos Jes. 30, 14 u. dgl. — יִפָּל־בָּהּ] zeigt in בָּהּ eine auffallende Wiederholung hinter בְּשׁוֹאָה, die die Ausll. verleitet hat das Suff. auf das Netz zu beziehen u. בְּשׁוֹאָה als

---

V. 7. שַׁחַת רִשְׁתָּם störend: ersteres offenbar ins folg. Glied gehörig. So schon Houbig. Teller (vor Kennicott diss. II. super rat. textûs Hebr. XL f. fast mit obigen Gründen), Vogel zu Vatabl. Hitz. Auch Ven. erkennt d. unrichtige Stelle des שחת an, ohne d. Versetzung zu wagen.

V. 8. Statt בְּשׁוֹאָה neben יִפָּל־בָּהּ vielleicht zu lesen בְּשַׁחַת אשׁר חפר aus obigen Gründen. Diese LA. drückt in der That d. Syr. aus: ܘܦܚܐ ܕܛܫܝܘ ܢܨܘܕܝܘܗܝ ܒܗ.

Bezeichnung der Art wie dieser Fall geschehen („der Umstände unter denen er erfolgt“ Hgstb.), z. Th. auf die unzulässigste Weise, zu fassen: mit Schrecken (Calv. cum tumulta = horrore), mit Verderben oder zum Verderben, Untergang (Ros. de W. Hgstb. u. a., d. i., wie dieser erklärt, „mit gänzl. Ruin verbunden“), oder gar mit Getöse (Ven. Hitz. Del.); während Olsh., dessen Feinsinn die Schwierigkeit der Stelle u. das Geschmacklose ihrer Erklärungen, nebst einer Ahnung der richtigen Beziehung (auf die Grube), nicht entgangen ist, sich schliesslich zu der beliebten Auskunft einer Randglosse flüchtet. Die Wiederholung in בָּהּ, u. in dieser Wortstellung, erklärt sich nur als Nachsatz zu einem nicht ganz ausgedrückten, aber aus dem Parallelismus leicht zu ergänzenden u. durch diesen geforderten Vordersatz: „in das Verderben (das er bereitet) falle er selbst hinein“ (parall. „das Netz das er verborgen fange ihn“), grade wie 7, 16. 9, 16 „in die Grube die er gemacht“. So schon Engl. Übers. S. Schm. u. bes. JHMich. („in vastationem quam mihi paravit in eandem incidat, conf. 7, 16“), denen sich Stier mit Recht anschliesst; ähnl. Ew. „in den Schlund falle er hinein“. Dass bei שׁוֹאָה an d. Bild der Grube gedacht ist, welches dem des Netzes gewöhnl. zur Seite steht, u. dieses hier vertritt, liegt auf der Hand, u. ist schon durch d. Parall. zum vorherg. V., wozu dieser den Nachsatz bildet, gefordert. Aber da dieses zweite שׁוֹאָה neben dem im 1. Gl. sehr matt u. störend wiederkehrt: so ist wol d. Vermuthung nicht zu kühn dass es aus d. 1. Gl. hereingeschlichen, u. nach V. 7 שַׁחַת zu lesen sei, viell. auch אֲשֶׁר חָפַר zu ergänzen, wie beides schon Syr. gethan. Vgl. Spr. 26, 27.

V. 9. 10. Sein Jubel, u. Lob Gottes für solche Hülfe. — *Meine Gebeine*] s. zu 6, 3. — Der *Gedrückte und Arme*] oft verbunden, wie 37, 14. 40, 18. 86, 1.

V. 11ff. Neuer Ansatz: Klage, Schilderung seiner boshaften u. unverdienten Verfolgung von den Feinden; zur weitern Erläuterung der Angabe V. 7 dass sie ihm *ohne Ursache* nachstellen, u. zur Begründung der Bitte um Hülfe, die er V. 17 dringender wiederholt, nebst abermaligem Gelübde des Danks dafür V. 18.

11. *Es treten auf Zeugen* u. s. w.] s. zu 27, 12 (auch

über חָמָס, das Ew. unrichtig „grausame Zeugen“ übersetzt). Ist nicht eigentl. zu nehmen, sondern nur Bild der Verfolgung (u. Verleumdung) von einem Criminalprocess mit Anklage u. Zeugenverhör entlehnt (DE W.). — *Was ich nicht weiss*] d. i. wovon ich nichts weiss, dessen ich mir nicht bewust bin. Bezeichnet also zusammen falsche Anklagen (vgl. 69, 5); u. versichert s. Unschuld stärker als durch „was ich nicht gethan habe“. — *Fragen mich*] zunächst = fordern Rechenschaft von mir; was aber hier (vor Gericht) eine Anklage (quaestio) in sich schliest (STIER).

12. *Vergelten Böses* u. s. w.] wie 38, 21. 109, 5 vgl. Spr. 17, 13. Deut. 32, 6. Darin liegt d. positive Gegentheil der Anklage V. 11: dass er ihnen vielmehr Gutes erwiesen (wie 7, 5), u. eine Retorsion derselben: dass sie ihm mit Undank lohnen. — שְׁכוֹל] *Verwaisung* = Verlassenheit; wol nicht mit dem vorherg. Verbum zu construiren, sondern ein Satz für sich: = verwaist ist m. S. (de W.); oder höchstens Wirkung des vorherg.

V. 13 f. Weitere Ausführung des „*Guten*“ das er ihnen erwiesen habe (Kimchi); die sich zunächst auf die Beweise seiner freundlichen, ja zärtlichen Theilnahme bei Krankheit derselben beruft. Diese steht unstreitig für Leiden überh.: aber nicht als ob חלה an sich diese weitere Bedeutung hätte, wie man gew. annimmt (was weder aus Stellen wie Spr. 23, 35. Jer. 5, 3. 1. Sam. 22, 8 wo חלה = schmerzen überh., noch aus d. bildl. Schilderungen des Leidens als Krankheit, wie Ps. 6, worauf sich de W. beruft, erweisl. ist), sondern als Beispiel, Typus (individualisirend, Hgstb.). Vgl. ähnl. Hinweisungen auf frühere Freundschaft u. schnöden Gesinnungswechsel u. Undank der Gegner 7, 5. 41, 10. 55, 13 ff. — וַאֲנִי] *et ego quidem,* mit nachdrückl. vorangestelltem *ich* (u. zwar als nominat. abs., wie Gen. 17, 4. 48, 7), weil sich u. s. Thun entgegensetzend dem Thun der Feinde V. 12 in grellem Abstich: also nicht sowol erläuternd (wie man mit d. ältern Ausll. anzunehmen sich versucht fühlt, weil es an der Spitze einer Ausführung steht), als gegensätzl., wie immer (s. zu 2, 6. 30, 7). — שַׂק] Trauergewand, s. zu 30, 12. — עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי] eigentl. *s. Seele beugen* d. i. sich züchtigen (casteien) oder demüthigen, gangb. Phrase im Gesetz

für fasten, hier durch das beigefügte בְּצוֹם verdeutlicht (im Parallelismus Jes. 58, 3ff.). Beides, das Anlegen des Trauergewands u. das Fasten (auch 69, 11f. verbunden), sind bekanntlich im ganzen Alterth. übliche Trauergebräuche, nicht nur in Todesfällen, sondern auch bei sonstigem öffentl. u. persönl. Unglück (vgl. 30, 12), u. wie hier bei schwerer Krankheit naher Verwandten u. Freunde (wie 2. Sam. 12, 16); eig. aber symbol. Zeichen der Demüthigung u. Busse, zur Versöhnung des göttl. Zorns, den man in dem verhängten Leiden erblickte, u. Abwendung des drohenden Unglücks oder der gedrohten Strafe; also hier (verbunden mit dem im folg. Satz erwähnten Gebet, zu dessen Unterstützung diese Gebräuche dienen) zur Erlangung der erflehten Genesung des Freundes. Natürlich hier ebenso wenig als wirkl. geschehen anzunehmen wie 30, 12, sondern eine v. d. Sitte entlehnte, veranschaulichende Darstellung der Theilnahme (de W. Hgstb.). — תְּפִלָּתִי עַל־חֵיקִי תָּשׁוּב] dunkel, u. daher von d. Ausll. sehr misdeutet. Manche nach AE. von wiederholtem, also brünstigem Gebet aus dem Herzen, oder für den am Herzen liegenden Gegenstand (vgl. „*in sinu* gerere“ u. dgl. (Luth. Gei. Cocc. u. a.), was weder שׁוּב noch עַל־חֵיק bedeuten können. Mit ähnl. Sinn Calv. von stillem oder Herzensgebet (nach Anal. v. „in sinu gaudere“, hier „in sinu precari“) d. i. ohne Schaustellung, Heuchelei, aufrichtig. Die meisten Neueren nach R. Levi: *m. Gebet wandte sich in meinen Busen* d. i. d. Gebetsworte flossen in m. Busen, näml. in Folge einer gekrümmten Stellung beim Gebet, mit gesenktem Haupt, die man 1. Kön. 18, 42 zu finden glaubt, sowie bei den Mohammedanern (Reland de rel. Mohamm. 87). Allein 1) heisst שׁוּב nie sich wohin wenden, sondern nur zurück kehren, wieder thun (s. zu 9, 18); 2) ist eine solche Gebetsstellung weder 1. Kön. 18, 42 (wo Eliah auf d. Gipfel des Karmel in Erwartung des verheissenen Regens sich zur Erde bückt u. s. Gesicht zwischen s. Knie legt, während er s. Knaben nach Wolkenspuren am Himmel ausschauen lässt, u. kein Wort von einem Gebet steht, also wol gar nicht von einer Gebetsstellung, jedenfalls nicht von dieser die Rede ist), noch sonst im A. T. — [auch Jes. 58, 5 ist das Senken des Haupts kein Gebetsgestus] — erhört, u. gegen die Sitte des ganzen Alterth.

bei Gebeten; 3) ist gar nicht abzusehen was hier überh. die Erwähnung der äussern Stellung beim Gebet soll, die zur Herzlichkeit u. Wirksamk. desselben nichts thut, u. gradezu läppisch sein würde. Nur in Beziehung auf das im folg. V. erwähnte Gebeugtsein (im Staube liegen), u. als Andeutung desselben, nicht einer Gebetsstellung, könnte es allenfalls jenen Sinn haben. Allein nach d. Sprachgebr. gehört die Phrase offenbar zu der Formel הֵשִׁיב אֶל-חֵיק 79, 12, vgl. 89, 51 = שִׁלֵּם עַל ח׳ (u. אֶל ח׳) Jes. 65, 6. 7. Jer. 32, 18 vgl. Luc. 6, 38 = *in den Busen vergelten,* wie sonst „auf den Kopf vergelten" (siehe Ges. Lex. unter חֵיק); u. ist davon d. intr. oder pass.: *mein Gebet wird mir vergolten in meinen Busen,* d. h. so vergelten sie mir jetzt mein Gebet für sie (vergl. V. 12 „sie vergelten mir Böses statt Gutes"); vielleicht sarkastisch s. v. a. ich habe jetzt dafür zu büssen dass ich seine Genesung von Gott erfleht u. mir dadurch einen Verfolger erhalten habe. Oder etwa Opt. es *sollte mir vergolten werden,* als Anspruch auf Dank den er sich dadurch erworben [72])? Nach Isaki (der allein diese Bedeut. der Phrase erkannt hat) s. v. a. was ich für ihn erbeten werde mir zu Theil, als Probe dass es Gutes gewesen, was aber gezwungen. Al. εἰς κολπον μου ἀποστραφησεται, Hier. *in sinum meum revertetur* müssen es ebenf. von Vergeltung gefast haben, aber gehoffter, also Dank von Gott, wie Flam. Der Syr. *kehrte* in m. Busen *zurück* (Praet.), viell. v. d. Wirkung desselben, der Genesung (so Camp. bei Gei.); oder besser umgekehrt = leer zurückkommen (vgl. v. unerfüllter Weissagung Jes. 55, 11). So wirkl. eine v. Calv. angef. Erkl.: „nihil profeci, fructus orationis ad me reversus est". [Für diese Erklärung vgl. Matth. 10, 13. Luc. 10, 6; sie passt besser, als die Hupf.'s in den Zshang: mit dem Gedanken dass er für sie gebetet, verbindet sich gleich der andre dass d. ausgesendete Gebet, statt

[72]) De W. hat aus m. Heft nur meine Übersetzung gegeben (von welcher ich die als Praet. u. Fut. nun aufgebe), ohne die beigefügte Erklärung u. Anwendung auf den Zusammenhang; u. Olsh. wirft ein dass sie durchaus nicht hinein passe. Ich dächte doch dass die oben gegebene Erklärung besser hineinpasse als die gewöhnliche. Gesetzt aber auch dass der Zusammenhang nicht recht klar wäre, so haben wir uns an den sichern Sprachgebrauch zu halten.

— wie er wollte — ihnen zu gut zu kommen, gleichsam wieder in seinen Besitz zurückkehrte. Es heisst עַל־חֵיקִי (nicht אֵלַי), weil man Besitzthümer *im Busen* bei sich trägt (vgl. z. B. 89, 51. Num. 11, 12. Jes. 40, 11. Spr. 14, 23), also auch was man zurückerhält in den Busen aufnimmt; daher auch der von Hupf. angeführte Sprachgebr.]

14. *Freund, Bruder, Mutter* Beispiele der nächsten u. theuersten Angehörigen um die man trauern kann, also die Trauer um solche Typus der tiefsten Tr. — כְּרֵעַ u. s. w.] wörtlich *wie ein Freund, wie ein Bruder mir* d. i. als ob er mir Fr., Br. wäre (st. כִּהְיוֹת ר׳, oder כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה ר׳). Eine freie Constr., worin entw. die Nominative „wie ein Fr. ein Br.“ (wie im 2. Gl. „wie ein Trauernder“) durch die Hinzufügung von לִי absolut d. i. zu einem ganzen Satz geworden sind; oder bei כְּ, wie gewöhnlich, die Praeposition ausgelassen ist, also s. v. a. wie um (כְּעַל) einen Fr. oder wegen eines Freundes u. s. w. (nämlich trauernd), vgl. Symm. ὡς πρὸς ἑταῖρον ἀνεστραφην. Ven. ergänzt אבל aus d. 2. Gl., also st. אֶבֶל־רֵעַ u. s. w.: aber dies passt nicht zu לִי. — כַּאֲבַל־אֵם] st. constr. von אָבֵל Part., u. dies als Nomen mit d. Genitiv des Obj. „Muttertrauernder“, st. mit Praep. (wie V. 26 שְׂמֵחֵי רָעָתִי u. dgl.); übrigens nach Anal. von „Muttertrauer“, „Erntefreude“ u. dergl. — קֹדֵר] eigentl. *schwarz, schmutzig,* insbes. von d. schmutzigen (nicht grade schwarzen, wie manche schliessen) Trauerkleidern u. dem ganzen (vom Sitzen im Staube, ungewaschenen Gesicht u. s. w.) schmutzigen Aufzug *(squalor),* vielleicht auch d. finstern Antlitz (*σκυθρωπος* wie Al. Vulg.) eines Trauernden, der die Verzichtung auf alle Zier u. Freude des Lebens ausdrückt; dah. = trauernd, wie 38, 7. 42, 10. 43, 2. Hiob 5, 11 vgl. Jer. 8, 21. 14, 2. Mal. 3, 14. — שַׁחוֹתִי] *ich bin gebeugt,* ebenf. von d. Trauer gebräuchl., wie 38, 7. 107, 39. 44, 26 u. a.; gew. von d. gebückten Gang, mit gesenktem Haupt verstanden: aber es bezieht sich vielmehr auf d. Liegen im Staube (vgl. 44, 26 „gebeugt ist unsre Seele zum Staube“, parall. „unser Bauch

---

V. 14. קֹדֵר wahrsch. an falscher Stelle vor שחותי statt vor התהלכתי, aus obigen Gründen; vgl. die Versetzungen V. 5. 6. 7. Auch Ven. erkennt dass התהלכתי das קדר zur Ergänzung verlange.

klebt an der Erde", wie 119, 25). — Übrigens steht קָדַר sonst bei הלך (ist auch ohne dieses Beiwort zu kahl u. unbestimmt, u. bedarf desselben zur Ergänzung), nicht bei שׁחה, welches dadurch überladen wird: also ist es wol vor התהלכתי zu setzen. Dann wird auch die vorherg. harte Constr. wenigstens als Vergleichungsconstr. leichter, oder vielmehr erst möglich: *wie* (um) *einen Freund . . trauernd gieng ich einher.* [Besser lässt man die beiden Verba ihre Stelle vertauschen, da sonst das Ebenmass der Versglieder zu sehr gestört wird; vgl. 38, 7.]

V. 15. 16. Schnöder Undank der Feinde, die ihm seine Liebe mit Hohn u. Mishandlung in s. Unglück lohnen. Die Ausdrücke für beides, die Lage des Dichters u. die Verfolgung der Feinde, sind bildlich, von körperl. Verletzungen entlehnt. — צֶלַע] eigentl. *Hinken, Wanken* (d. i. Neigen auf d. Seite), daher Fall, wie 38, 18. Hiob 18, 12 (vgl. 12, 5) Jer. 20, 10 (vgl. Ps. 56, 7. 71, 10). — *Haben sich versammelt*] im 2. Glied wiederholt, um eine weitere Bestimmung hinzuzufügen; gangb. rhythmische Figur; s. zu 22, 5 (zu unterscheiden v. einer gew. damit zusammengeworfenen ähnlichen sogen. anadiplosis, wovon zu 29, 1). — נֻכִּים] sonst nicht vorkommend, auch (abgesehen von d. zweifelhaften Anal. von גֵּאֶה, רֵעֶה) beispiellose Formen, daher die verschiedensten Deutungen: Alex. *μαστιγες* Vulg. Syr. *flagella;* Symm. *πλῆκται*, Hier. *percutientes;* ebenso Chald., aber bildl. *mit Worten* d. i. schmähend, verläumdend (vgl. Jer. 18, 18 „mit d. Zunge schlagen", Hiob 5, 21 „Geissel der Zunge"), dem die meisten Ausll. folgen; die auch das folg. קָרְעוּ *zerreissen* in demselben bildlichen Sinn = lästern, wie Lat. *proscindere verbis,* fassen, u. darin eine Be-

V. 15. נֻכִּים eine unerhörte u. schwerlich statthafte Form, namentl. in activer Bedeutung; wofür in d. angenommenen u. dem Zshang entsprechenden Sinn מַכִּים stehn müste, welches viell. zu lesen ist; [dem Parall. entspräche noch besser נֹשְׁכִים *beissend;* vergl. Hab. 2, 7]. Das von Olsh. jetzt (wie schon früher) vorgeschlagene נָכְרִים *Fremde* (u. zwar Ausländer) ist dem Zshang so fremd wie mögl. Böttch. N. Ährenl. will נִכִּים Part. Ni. aussprechen (vgl. 2. Sam. 11, 15) u. ihm die reciproce Bedeut. sich einander schlagen = streiten geben: „streitend ohne dass ich's verstehe"; vgl. נִצִּים Ex. 2, 13 [aber die reciproce Bedeut. *„unter sich* streiten" widerstrebt dem Zshang. Hitz. Comm. emendirt gar כַּמַּיִם!]

stätigung jener Deutung finden; während Hgstb. (dem sich Del. anschliest) eine abenteuerl. Erklär. Kimchi's *Geschlagene* d. i. verworfene, elende Menschen (outcasts, nach Hiob 30, 8 נִכְּאוּ מִן הָאָרֶץ aus d. Land geschlagen, gestossen), die einst bei Calv. Grot. u. a. Nachfolge gefunden, aber von d. Neuern mit Recht verworfen war, wieder hervorsucht; u. Hitz. (D. Pss.) nach Anal. v. גֵּרִים, רֵקִים, לֵצִים zur Ableitung von einem ungebr. נוּךְ = Arab. نَاكَ thöricht sein, also נְכִים = Narren, s. Zuflucht nimmt. M. E. muss allerd. in d. Wort נְכִים (mag man diese Form beibehalten oder ändern, s. krit. Note) nach d. Parall. eine Mishandlung enthalten sein: aber die Bedeutung „lästern" ist weder in dem doch häufigen קרע erweislich, noch in הִכָּה abs. u. ohne Beisatz wahrscheinlich (auch dem Symm. u. Hier. ohne Grund aufgedrungen), vielmehr am natürlichsten von eigentl. Schlagen u. Zerfleischen zu verstehn, wie auch Hengstb. קרע eig. nimmt = *reissen*, aber s. v. a. Fetzen abreissen v. einem Gewand. — וְלֹא יָדַעְתִּי] bei jener bildl. Deutung von Verleumdung gew. wie V. 11 *da ich von nichts weiss*, nämlich von dem was sie mir nachsagen oder vorwerfen, d. i. unschuldig bin; dagegen bei der eigentlichen = unvermuthet, unversehens wie V. 8. [Olsh. Del.: „die ich nicht kenne"; wogegen der parall. Umstandssatz ולא דמו, u. ohnedies nur bei ihrer Ansicht über נכים möglich.]

16. Schliest sich an d. vor. V. an, da d. Subj. dasselbe bleibt, u. das Verb. im Inf. abs., den man ohne Berechtigung statt Verb. fin. nimmt, die Scene weiter ausmalt. — *Zähne fletschend*] Geberde der Wuth oder Feindseligkeit, wie 37, 12. Hiob 16, 9. Klgl. 2, 16 (auch Wuth über eine Begebenheit 112, 10); verwandt mit d. *Aufsperren des Mundes, verschlingen* V. 21. 25, womit es auch Klgl. 2, 16 u. Hiob 16, 9. 10 verbunden ist, also in gleichem Sinn stehn muss, näml. als Geberde der Mordlust d. i. der Lust zu verderben (s. zu V. 21. 25). De W. (u. mit ihm Stier) nimmt hier beides als Geberde des Hohns, Spotts, allerdings consequenter als die Ausll. die jenes Bild V. 21. 25 so nehmen; aber gegen den Sprachgebrauch u. den wahren Zusammenhang. — חָנֵף] (Vulg. Rabb. u. die älteren Ausll. falsch Heuchler, zuerst gründlich widerlegt von Gataker adverss. miscc. c. 22 bei Ros.)

eig. *unrein, befleckt,* im rel. Sinn unheilig = profanus, daher gottlos, ruchlos, im Syr. u. Äth. auch von Heiden u. Ketzern (s. Ges. thes.). Der st. constr. pl. adj. חַנְפֵי eigentl. partit. wie V. 20, u. häufig Superl. (Ges. §. 119, 2, vergl. §. 112, 1. A. 1), wie Spr. 14, 1. Hez. 7, 24 u. a. (s. Gatak. bei Ros.). Der Sinn des בְּ vor חנפי hängt davon ab ob das folg. לעגי abstr. oder concr. ist: im ersten Fall mit, im zweiten unter den ruchlosen u. s. w. d. i. mit oder gleich ihnen (בְּ versetzt in eine Classe), wie häufig: 54, 6. 55, 19. 118, 7. Deut. 26, 5. 28, 62 (בִּמְתֵי מִסְפָּר vergl. Lat. *in paucis*) Richt. 11, 34. Hiob 34, 36, vgl. *ἐν τοῖς μαλιστα* u. dgl. — לַעֲגֵי מָעוֹג] sind die Neuern zieml. einig von frivolen Menschen zu verstehn die beim *Kuchen* d. i. Gastmal die Gäste durch Witze auf Kosten des Nächsten, Possenreisserei, belustigen, namentl. Schmarotzer die damit eine gute Mahlzeit u. ihr Brot zu verdienen suchen; de W. *Kuchenwitzlinge,* womit man (zuerst Simonis) das Griech. *ψωμοκολακες, κνισσοκολακες* (Bratengeruchsschmeichler) u. *buccellarii* im Lat. des M. A. vergleicht; während Hgstb. nach Isaki u. d. älteren Ausll. lieber Leute die, um sich bei einem Mächtigen in Gunst zu setzen u. von ihm die Mittel zur Stillung ihres Hungers zu erhalten, den Gegenstand seines Hasses verhöhnen u. bitter anfeinden (wie ein von ihm gehetzter Hund). Allerdings eine sehr malerische u. aus dem Leben gegriffene Scene, aber ich fürchte mehr als die Worte des Textes erlauben. Sie passt eigentlich nur zu der uneigentl. Deutung der vorhergehenden u. folgenden Phrasen von Spott, u. verliert mit dieser ihre Grundlage. Sodann bedeutet לַעֲגֵי Jes. 28, 11 (der einzigen Stelle wo es sich noch findet) nicht Spott oder Spötter sondern eig. „*Stammeln* der Lippe" (Plur. לעגי wol st. Sing. לַעַג abstr., da ein Adj. לָעֵג, das man seit Ges. annimmt, nicht nachweislich, auch nicht wahrsch. neben den dafür gebräuchl. Partt. לֹעֵג u. נִלְעָג) d. i. unverständliche Sprache des Ausländers (des *βαρβαρος*), wie es durch d. beigefügte שָׂפָה אַחֶרֶת ausdrückl. erklärt ist (vgl. Jes. 33, 19 עַם נִלְעַג שָׂפָה, parall. עַם עִמְקֵי שָׂפָה, u. נוֹעָז l. לוֹעֵז, s. zu 1, 1). Ferner ist die Deutung des מָעוֹג von Kuchen = עֻגָה (wie 1. Kön. 17, 12) der ältesten Überlieferung bei d. alten Übersss. noch ganz fremd,

die es sämmtl. = לעג gefast haben, wie noch Kimchi[73]), u. erst durch Isaki aufgekommen, der לעגי מ׳ = Spott des Kuchens d. i. um Essens u. Trinkens willen fasst, u. die ganze Phrase חנפי ל׳ מ׳ zuerst von höfischen Schmeichlern versteht, die dadurch Speise u. Trank v. Saul zu bekommen suchen[74]); so wie durch d. vermeintl. Anal. des Rabb. לשון עוּגָה (bei Buxtorf lex. Chald.) d. i. „sermo otiosus, inanis, qualis esse solet eorum qui placentae causâ aliis adulantur, vel alios eludunt“[75]): hat also keine Auctorität für sich als die subjective Combination eines Rabbinen mit dem מעוג 1. Kön. 17, der der ganze Zusammenhang wie die gesammte Überlieferung widerstreitet. Sie wird demnach aufzugeben, u. ein neuer Weg zur Deutung der räthselhaften Phrase einzuschlagen sein. Entweder ist מעוג mit den

---

[73]) Al. ἐμυκτηρισαν με μυκτηρισμον, Symm. ἐν ὑποκρισει, ῥημασι πεπλασμενοις, Hier. in simulatione verborum fictorum (etwa eigentlich *verdreht?)*, Chald. verbis blanditiarum subsannatoriis, irrisoriis (מְמַקְנַיָּא für מעוג). Ebenso ausdr. Kimchi (s. besonders d. Lex. wo seine Meinung erst verständl. wird): es sei = לַעַג u. דברים בטלים, facetiae, verba inania, mit Berufung auf die Talm. Phrase לשון עָגָה (s. nachher Anm. 75). Auch Sim. vermuthet entw. לָעוֹג oder מָעוֹג aus מַלְעוֹג.

[74]) Er beruft sich auf den Vorgang des Menachem (ben Saruk), der es = עֻגָּה wie 1. Kön. 17 genommen haben soll: allein das ist unrichtig. M. nimmt es hier anders als dort = עֶכֶס Fessel (s. d. Ausg. von Filipowski Lond. 1854 unter עג). Auch AE. nimmt es = Kuchen, aber die Phrase in anderm Sinn als Isaki: solche חנפים in deren Augen der Spott (לַעַג) wie ein Kuchen oder Brot zum Essen sei, wie 14, 4 „die d. Volk essen wie Brot“ (also d. Spotten selbst verglichen mit „Brot essen“); mit Berufung auf d. vorherg. קרעו u. d. folg. חרק = zerfleischen.

[75]) Man nennt es gewöhnl. eine Talmudische Phrase: allein Buxt. gibt es nur als Rabb., u. sie ist offenbar erst aus obiger Erklär. Is.'s geflossen, mit der sie wörtl. übereinstimmt, jedenf. erst aus d. Erkl. unserer Stelle entstanden, kein selbständ. Sprachgebrauch. Dagegen führt Buxt. eine wirkl. Talm. Phrase (aus Sanh. 101, 2) בלשון עָגָה an (dieselbe wie Kimchi oben Anm. 73) = facetiae et joci causâ (wie Kimchi erklärt), oder, wie B. hinzufügt, vielmehr linguâ peregrinâ, also ganz wie לעגי שׂפה Jes. 28, 11. Wenn die Lesart richtig u. nicht etwa vorn ein ל weggefallen ist, kann es nur v. עוג krumm, verdreht sein (vergl. Arab. عَوِجَ), trop. von d. Sprache fremd, unverständlich sein, abgeleitet werden.

alten Übersss. u. Kimchi als Abstr. von לעג (nach d. Arab. eig. *Verdrehtheit, Verkehrtheit,* wie schon Hammond nach Arab. Sprachgebr. bei Pococke) in gleichem Sinn wie לעג zu nehmen, u. insbes. nach Anal. des Talm. לשון עגה (vgl. mit Jes. 28, 11) v. fremder Sprache (s. oben Anm. 75): *mit* (gleich) *ruchlosem Kauderwelsch-Stammeln,* oder concr. *Stammlern* (d. i. Heiden, Ausländern, „Barbaren"); so dass d. Verf. unter Heiden, in der Fremde (also im Exil) zu denken wäre, u. seinen Feinden den Vorwurf machte sich mit Ungläubigen u. Feinden ihres Volks gegen ihn verbunden zu haben oder nach solchem Muster zu handeln. Oder wenn מעוג in demselben Sinn wie 1. Kön. 17 steht, so ist לעג dem im folg. *Zähnefletschen* u. V. 21. 25 liegenden Bilde gemäss = לעט (wie diese ganze Classe von Wörtern, s. Ges. Lex. u. לוע) *lecken, essen* zu nehmen, oder gradezu לעטי zu lesen; *mit ruchlosem Kuchenessen* oder *gleich ruchlosen Kuchenessern,* d. i. ruchlos als ob es ein Stück Kuchen oder Brot zu essen gälte (vergl. AE. oben Anm. 74). Köst., der ebenfalls die „Kuchenspötter" zu gekünstelt findet, will מעוג v. d. Kreis der Spötter verstehn (vgl. V. 15): *unter ruchlosem Gespött im Kreise* (d. i. der Reihe nach); Ew.: „mit unheiligsten Spöttereien der Verdrehung" d. i. *Verleumdung* (nach d. Arab., s. oben). Hitz.: „als Ruchlose, Stammler des Hohnes"; מעוג will er nach مبكع subsannavit erklären.

V. 17f. Durch die geschilderte Noth hervorgerufene dringendere Aufforderung Jhvhs zur Hülfe, mit Verheissung seines lauten öffentl. Danks in voller Volksversammlung. Vgl. 22, 23. 26. — כַּמָּה] wie lange? = עַד־מָה, עַד־מָתַי, wie gew. — ראה] hier zusehen, unthätig, ohne zu helfen = *schweigen* V. 22. — השיב נפש] s. zu 19, 8. — שְׂאִיהֶם] s. zu שׁוֹאָה V. 8[76]). — יחידתי] s. zu 22, 21. — עָצוּם] *stark* von einem Volk = zahlreich, wie Gen. 18, 18. Deut. 9, 14 u. o. vgl. das Verb. 38, 20. 40, 6. 13.

---

[76]) Die nur hier vorkommende Form hat zu den unzulässigsten Aushülfen verleitet: Hitz. als Part. v. שׁאה = *Verderber,* u. הֶם auf נַפְשִׁי bezogen! Olsh. gar zur Änderung der LA. שַׁאֲנָתָם wegen der Löwen. Wie unnöthig, wird wol aus der Erklärung in V. 8 erhellen.

V. 19f. Abermals hervorbrechende Bitte, Schilderung der Verfolgung u. Dankgelübde.

שֶׁקֶר] hier Adv. = parall. חִנָּם ohne Ursache (s. zu 7, 15 No. 6), wie 38, 20. 69, 5; vgl. חנם V. 7. — קרץ עין] d. *Auge zusammenkneipen* = blinzeln, winken, öft. in den Sprüchen als Geberde des Einverständnisses mit andern Verschwornen u. der Hinterlist, wie Spr. 10, 10 u. mit בְּעֵינַיִם 6, 13 (vgl. פטר, פער u. dgl. mit Accus. u. בְּ, s. zu 22, 8), wofür auch עצה ע׳ 16, 30 die Augen *schliessen*, parall. *die Lippen zusammenkneipen* in demselben Sinn. Der Satz יקרצו ע׳ entw. mit אֲשֶׁר zu ergänzen aus d. 1. Gl., wie 9, 19. 38, 2; oder Relativsatz zur Beschreibung der Bosheit der Feinde, wozu sich der Inhalt besser eignet.

20. *Frieden reden*] s. zu 28, 3. 34, 15. Der Ggsatz dazu d. parall. *Trugworte*, wie 34, 14. 36, 4. Da die Verneinung des erstern seinem Begriff nach schon von selbst sein Gegentheil ergibt, so ist es nicht nöthig לֹא שָׁלוֹם als eine sogen. litotes zu einem Begriff des pos. Gegentheils, *Unfrieden*, *Unheil* zu verbinden, wie gew. geschieht. — רַגְעֵי־אֶרֶץ] Adj. wie von רָגֵעַ, nur hier vorkommend, aber ohne Zw. = ruhig, wie im Niph. u. Hiph. des Verb. u. in den Abstr. מַרְגֵּעָה Jes. 28, 12 מִרְגוֹעַ Jer. 6, 16 *Ruhe*. So richtig schon Syr. Chald. R. Jonah (Abulvalid); Luth. gut „die Stillen im Lande“ d. i. die friedlichen ruhigen Einwohner, dieselben die sonst עַנְוֵי א׳ genannt werden (wie es Syr. R. Jonah erklärt), oder דַּכְּאֵי א׳, (wie R. Donash u. Is.), wenn auch nicht etymol. einerlei[77]). Die *Stillen des Landes* wie die „Geehrten der Erde“ Jes. 23, 8 u. dgl. — *Worte des Trugs ersinnen*] nicht falsche Anklagen (JHM.), auch

---

[77]) Die Griech. Überss. haben die Phrase nicht verstanden, u. geben sie auf d. verschiedenste Weise: Al. ἐπ᾽ ὀργῇ (רגז) Aq. ἐπι ἀθροα γῆς Symm. περι συναρπαγῆς ἐν τῇ γῇ. Die Rabb. deuten es z. Th. בְּקִרְעֵי א׳ Erdspalten d. i. Schlupfwinkel worin sie sich verbergen. So auch Kimchi (dem Stier d. Erkl. der Chald. *ruhig* zuschreibt), wenigstens im Lex., neben Anführung der Erkl. des R. Jonah; dagegen im Comm. wirft er mit Recht dagegen ein dass Gedanken keine Schlupfwinkel suchen, u. führt ausser jener Erkl. (ruhig) noch eine dritte als möglich an = Fette, Reiche, die ein friedl. u. ruhiges Leben führen, u. עַל = mit, also die mit den Reichen (Gottlosen) Ränke gegen mich sinnen.

nicht statt Rathschläge des Tr. (nach דבר 2. Sam. 17, 6, aber vgl. Jes. 8, 10), oder überflüssig wie de W. (vgl. parall. *reden* u. דִּבְרֵי בָלַע 52, 6): sondern nach gangb. Redeweise, wonach d. Zunge (d. Mund) denkt, u. das Herz redet, wie V. 28. 37, 30. 45, 2. 49, 4. 52, 4.

21. *Machen den Mund weit auf*] ist hier nicht nach der gewöhnl. Deutung = lachen über mich, oder Geberde der Verhöhnung, wie das Aufreissen der Lippen 22, 8 u. dgl., sondern des Verschlingens (בָּלַע) V. 25, als Bild der Mordlust d. i. der Lust zu verderben, wie Klgl. 2, 16 (parall. בָּלַע), u. wie das Zähnefletschen V. 16. Vgl. zu V. 25. — הֶאָח הֶאָח] Ausruf der Freude befriedigter Lust, hier der Mordlust. Ebenso 40, 16. — *Hat's gesehen*] nämlich was wir längst gewünscht haben (נַפְשֵׁנוּ V. 25).

22. *Du hast's gesehen*] d. i. bist Zeuge dieses Unfugs. Wol Antithese zu dem *Sehen* V. 21, grade wie 10, 14 zu dem Wahn nicht gesehen zu werden V. 13. — *Schweige nicht*] s. zu 28, 1. *Sei nicht ferne*] wie 22, 12. 20. 38, 22. 71, 12.

23. הָעִירָה] Hiph. hier = Kal, wie das folg. הָקִיצָה welches nur im Hiph. gebräuchl. (eigentl. nach Ges. Wache halten; eher das Auge wecken, wie Jes. 51, 17 sich erwecken neben erwachen); wie עוּרָה 7, 7 (auch zum Gericht), u. neben הקיצה wie 44, 24.

25. נַפְשֵׁנוּ] *unsre Lust,* met. Gegenstand der Lust, Begierde, hier (parall. *verschlingen*) = Fressbegierde d. i. Mordlust (s. zu 17, 9. 27, 12). — בָּלַע] *verschlingen* bildlich = zu Grunde richten, s. Ges. Lex.; stärker mit ausgemaltem Bild „lebendig verschlingen" 124, 3. Spr. 1, 12. Vgl. *essen* (s. zu 14, 4), u. בְּלַע הַוּוֹת Abgrund = Verderben (s. zu 5, 10).

26. Bitte um Bestrafung fast wörtl. wiederholt aus V. 4. — *Anziehen Scham und Schimpf*] Variation des obigen *sich schämen und beschimpft werden. Anziehen* ein gangb. Bild von Eigenschaften wie Begegnissen, wie Majestät, Licht anziehen 104, 1. 2, Gerechtigkeit Hiob 29, 14, Schande (wie hier) 109, 29. 132, 18. Hiob 8, 22 u. a. s. Ges. Lex. — הגדיל על] im bösen Sinn, wie unser *grossthun,* hier aber nicht = grossprechen, sondern s. v. a. sich überheben, übermüthig betragen, se efferre, wie sonst im Hithp., namentl. v. Hohn, wie 38, 17. 55, 13. Hiob 19, 5.

V. 27f. Schluss: Freude aller Freunde u. Wohlgesinnten („die an meiner gerechten Sache Lust haben", im Ggsatz mit denen „die sich meines Unglücks freuen" V. 26). V. 27 fast wörtl. wie 40, 17. *Sprechen* v. Nachsprechen einer Lobformel, wie 107, 2 (s. zu d. St.) u. oft. — יִגְדַּל] nicht obj. *gross ist* Jhvh, wie 104, 1 (de W. Hgstb.), sondern, wie aus dem beigefügten תִּגְדַּל erhellt, Opt. *gross sei* = magnificetur, werde verherrlicht, Pass. von גָּדַל (s. zu 34, 4). So richtig Al. Chald. Calv. Gei. JHM. R. u. d. meisten.

28. תהגה] nicht *spreche aus* = preise, wie gew., sondern *denke* = betrachte (wie Al. Vulg.), s. oben zu V. 20.

Psalm XXXVI*).

Die Ruchlosigkeit der Ungerechten; und die unendliche Gnade und Treue Gottes gegen alle seine Geschöpfe.

1. [Dem Meister; vom Diener Jhvhs, von David.]
2. Eine Eingebung des Verbrechens (der Gottlosigkeit) hat
der Ungerechte im Innern seines Herzens**),
es gibt keinen Schrecken Gottes vor seinen Augen —
3. Denn er (Gott) hat sanft gethan gegen ihn in seinen
Augen —,
zu finden seine Schuld, zu hassen***).
4. Die Worte seines Mundes sind Frevel und Trug;
er hat's aufgegeben vernünftig zu sein, gut zu handeln.
5. Frevel sinnet er auf seinem Lager;
er tritt auf einen Weg der nicht gut,
Böses verwirft er nicht.

---

*) Vgl. H. Hofmann in den theol. Studien u. Kritiken 1847, S. 921—23.

**) Nach d. LA. לִבּוֹ st. לִבִּי.

***) Oder zu ergänzen חָדַל: er (Gott) hat's aufgegeben zu finden seine Schuld, zu hassen.

6. Jhvh, an die Himmel (reicht) deine Gnade,
deine Treue bis zur Wölbung.
7. Deine Gerechtigkeit ist wie die Gottesberge,
deine Gerichte (wie) die grosse Flut:
Menschen und Vieh hilfst du, Jhvh.

8. Wie köstlich ist deine Gnade, o Gott!
und die Menschensöhne flüchten in den Schatten deiner Flügel.
9. Sie laben sich vom Fett deines Hauses,
und mit dem Bach deiner Wonnen tränkst du sie.

10. Denn bei dir ist die Quelle des Lebens,
in deinem Licht schauen wir Licht.

11. Lass dauern deine Gnade denen die dich kennen,
und deine Gerechtigkeit denen die rechtschaffnen Herzens.
12. Nicht betrete mich der Fuss der Hoffart,
und die Hand der Ungerechten vertreibe mich nicht!

13. Dort fielen die Übelthäter,
wurden umgestossen, und vermochten nicht aufzustehn.

Der Ps. betrachtet 1) die Ruchlosigkeit des „Ungerechten", u. sein schlechtes Treiben; 2) die unendliche Güte u. Treue u. Obhut Gottes über alle s. Geschöpfe; nebst der Bitte sie dem Frommen zu erhalten, u. ihn nicht von dem Übermuth der Ungerechten unterdrücken zu lassen, nebst Hinweisung auf ihren einstigen Untergang. Die zweite Betrachtung steht mit der ersten in keinem sichtbaren Zusammenhang; u. nur in d. Bitte u. Aussicht am Schluss ist wieder von Ungerechten u. Missethätern die Rede. Schon Amyrald. (bei Ros. hat diese Dunkelheit des Zusammenhangs (texturae), u. die Schwierigkeit die commissuras partium zu entdecken bemerkt. Flam. u. Calv. kommen etwa darin überein: so gross auch der Unfug der Frevler unter den Menschen sei, so sei doch die Güte u. Gerechtigkeit Gottes noch unendlich grösser. Rud. (u. nach ihm Ros.) verbindet sie so dass, um den durch d. ersten Th. gegebenen Anstoss aus der Duldung des Unfugs von Seiten Jhvhs zu heben, im zweiten die Vorsehung Gottes, als Trost, gegenübergehalten werde: allein von einer „Duldung" jenes Unfugs von Seiten Gottes ist dort nicht die Rede, sondern nur d. Treiben der Bösen selbst geschildert. De W. findet die Hauptsache in der Schlussbitte, wozu alles Vorherg. nur Vorbereitung sei: allein um Hauptsache zu sein ist die Bitte zu allgemein u. zu kurz, wie eine nur angehängte Bitte; u. andererseits das Vorherg. zu selbständig u. ohne alle Beziehung auf eine besondre

Lage, auch zu sehr Masse u. Kern des Ps., um blosse Vorbereitung u. nicht vielmehr Hauptsache zu sein. Wenn wirkl. eine ursprüngl. Verbindung zwischen beiden Theilen stattfindet, so könnte es allerdings nur ein Aufblick oder eine Zuflucht von dem Treiben der Schlechten zu der gütigen u. gerechten Vorsehung u. Obhut Gottes sein, als Trost gegen jene Erscheinung (wie Hgstb.), ungefär wie Ps. 11 u. vgl. Ps. 12. 14. Indessen fehlt dazu hier einerseits in d. Schilderung des Ungerechten der Zug dass er „die Übermacht habe, u. dem Gerechten rettungsloses Verderben zu bereiten scheine" u. s. w., sein Treiben also zum Umsturz der Ordnung Gottes auf Erden führe; andrerseits in der Schilderung der Güte Gottes seine strafrichterliche Thätigkeit, die „der Bosheit der Menschen entgegentritt"; denn die „Gerechtigkeit" u. die „Rechte Gottes" V. 7 gehn in diesem Zusammenhang nicht auf seine Strafgerechtigkeit [vgl. aber V. 13]. Ich muss daher bekennen dass mir eine organische u. ursprüngl. Verbindung des ersten Theils V. 2—5 mit dem Folg. zweifelhaft ist; obgleich ich diesen Zweifel noch von niemand geäussert finde. — Der Gang ist innerh. jedes Theils ziemlich einfach. Im ersten Th. in zwei Versparen die Schilderung des Ungerechten: zuerst s. Ruchlosigkeit als die Quelle seines Treibens V. 2f.; dann die daraus fliessende Schlechtigk. in Gesinnung Wort u. That V. 4f. Im zweiten u. Hauptheil die dankbare Betrachtung der die ganze Schöpfung umfassenden u. überall helfenden u. belebenden Güte u. Obhut Gottes: im ersten Verspar die Grösse der göttl. Gnade u. Treue u. Gerechtigkeit, die sich an allen Geschöpfen wirksam erweist V. 6f.; dann in einem zweiten Verspar ihr Werth für die Menschen: wie sie daraus Schutz Segen u. Wonne schöpfen V. 8f., als der Quelle alles Lebens u. Lichts V. 10. Daran schliest sich als Anwendung die Bitte um Fortdauer dieser Gnade u. Obhut gegen Gewaltthat V. 11f.; u. daran eine Hinweisung auf einen Untergang von Missethätern V. 13.

De W. findet den Ps. verwandt mit Ps. 12. 14, „die sich auf das Verhalten frommer Juden gegen Unterdrücker, besonders heidnische, beziehen", nur dass hier keine bestimmte Spur der letztern, u. einheimische Feinde ausreichend seien; aber sonst reihe er sich bestimmt an die Klagpsalmen. Der Vergleichung mit Ps. 12. 14 habe ich schon oben Gründe entgegengesetzt, ebenso der Auffassung als Gebet oder, was dasselbe ist, Klagpsalm. Selbst wenn der erste Theil von dem Ungerechten ursprüngl. dazu gehört, wird er dadurch nicht zum Klagpsalm. Es herrscht darin durchaus der Ton der Schilderung u. Betrachtung. Im zweiten Theil gehört sie, auch im Ausdruck z. Th. classisch, zu den innigsten u. schönsten Sprüchen der Pss.; u. im ersten Theil ist die an der Spitze stehende Beschreibung der Ruchlosigkeit des Ungerechten, die daraus abgeleitet wird dass statt der aus dem Herzen gerissenen Gottesfurcht

die personificirte Gottlosigkeit ihn inspirirt, ebenso eigenthümlich als tief.

Die historischen Deutungen können hier ganz unerwähnt bleiben.

1. In der Überschrift David wieder „*Diener Jhvhs*“ genannt wie 18, 1.

V. 2—5. Schilderung der Ruchlosigkeit des Ungerechten u. ihrer Erweisungen.

2. Der erste Halbvers hat den Ausll. durch eine falsche LA. grosse Schwierigkeit gemacht, an der sie sich fruchtlos abgearbeitet haben, ohne etwas anders als, mit Verletzung alles Sprachgebrauchs, die gezwungensten Sätze herauszubringen, u. zugleich allen Parallelismus u. Einheit des Verses zu Grunde zu richten. — נְאֻם] st. constr. des (nur in dieser Form vorhandenen) Part. pass. נְאוּם [78]) *inspiratum, Eingebung* = Gottesspruch, Orakel; in der Regel mit folg. יהוה als dem Urheber der Eingebung, nur ausnahmsweise mit d. Gen. des menschl. Empfängers desselben, wie Num. 24, 3ff. (Bileam), u. vom Dichter 2. Sam. 23, 1. Spr. 30, 1; also immer einer Person, die d. Eingebung entw. ertheilt oder empfängt (resp. ausspricht). Hier also mit פֶּשַׁע *Treubruch, Abfall, Verrath, Frevel* (s. zu 19, 14. 25, 7) — welches hier insbes. = Gottlosigkeit, Empörung (wie Chald. מְרָדָא), Feindschaft gegen Gott —, muss diese als personificirte Gottlosigkeit gedacht sein, die wie ein böser Geist den Ungerechten inspirirt u. ihm s. Schlechtigkeiten eingibt, grade so wie der heilige Geist dem Frommen alles Gute eingibt. Eine kühne u. im A. T. ungewöhnliche, aber sinnige poet. Personification, die in andern Sprachen u. uns geläufig genug ist, u. im A. T. selbst an dem „bösen Geist“

---

[78]) Von נאם eig. = נהם, הגה *brummen, murren, murmeln*, von jedem dumpfen Ton (Kern der Wurzel *m*), daher insb. von geheimer vertrauter Mittheilung (wie in unserm Deutschen *raunen*) = inspirare, von d. göttl. Eingebung an den Propheten oder Dichter als Vertrauten Gottes, die sinnlich als eine dem Ohr desselben zugeraunte gefast ist. Dieselbe Anschauung liegt dem noch immer misdeuteten נִבָּא, הִתְנַבֵּא u. נָבִיא zu Grunde, wie ich längst, aber erfolglos, gelehrt habe, u. sich vollständig aus dem Sprachgebr. nachweisen lässt. Vgl. m. Abh. über d. Grundbed. von מִזְמוֹר in d. Z.-S. für d. Kunde des Morgenlands III, 394ff. bes. 397ff. nebst d. Nachtr. das. IV, 139ff.

Sauls, der an die Stelle des Geistes Gottes trat, u. dem „Lügengeist“ der d. falschen Propheten inspirirt (1. Kön. 22, 21 ff. vgl. Jes. 9, 14. Jer. 23. Mich. 2, 11 u. a.), so wie an der Personif. der Sünde Gen. 4, 7, die lauernd vor der Thür des Menschen liegt (woran Sal. b. Melech erinnert), u. in d. Beispp. zu 10, 15 hinlängl. Analogien hat. Das folg. בְּקֶרֶב לִבִּי *im Innern meines Herzens*] könnte dann nur besagen dass der Dichter sich diese Eingebung an den Ungerechten im Geist vergegenwärtige, vorstelle, kenne, erwäge u. dgl. So Is. AE. Calv. Rud. Geier S. Schm. Ros. u. a. Allein das wäre eine müssige u. frostige Vergegenwärtigung, wenn es nicht geschieht um dieselbe auszusprechen, kundzuthun, u. eine Ankündigung dieser Offenbarung der Gottlosigkeit wäre (wie 49, 4 der Offenb. der Weisheit). Aber es folgt kein Spruch der Gottlosigkeit, sondern eine Beschreibung derselben u. ihrer Wirkungen (wie schon de W. dagegen bemerkt hat). Daher haben manche Ausll. den Ausweg ergriffen den Gen. פֶּשַׁע nicht vom Urheber, sondern von d. Gegenstand oder Inhalt des נְאֻם, u. dieses von einem Dichterspruch zu verstehn, also: *ein Spruch* (Lied) *von der Bosheit des Frevlers ist mir im Herzen,* als Ankündigung, wie 45, 2. 101, 1. So nach d. Vorgang v. Symm.

V. 2. לִבִּי, welches in diesem Zusammenhang völlig sinnwidrig ist (wie die zahllosen z. Th. oben aufgeführten, mislungenen Versuche einen Sinn hineinzubringen nun hinreichend gelehrt haben), ist in לִבּוֹ zu ändern, wie schon die alten Überss. Alex. (Vulg. Ar.) Syr. Hier. (auch Chald. in ed. Giustiniani Gen. 1516 u. Antw. Polygl.), u. einige Hdss. bei Kenn. u. de Rossi gethan, u. die meisten neuern Ausll. gebilligt haben, so weit sie nicht etwa zur Reaction gehören, oder (wie de W.) durch den Aberglauben an den Kanon von dem Vorzug der „schwerern LA.“ (über dessen Werth s. zu 11, 1) oder sonstige Schrullen davon abgehalten werden. — Olsh. verbindet damit die Conjectur dass vor נְאֻם פ׳, welches „nicht gern im A. T. vorangestellt werde“ (geschieht aber Num. 24. 2. Sam. 23. Spr. 30), der Spruch אֵין אֱלֹהִים (wie 14, 1) ausgefallen sei; wodurch aber sowol Sinn als Rhythmus gelähmt werden würde. — Der Einfall Maur.'s נְאֻם zur Überschrift zu ziehen (so dass לְדָוִד נְאֻם verbunden wird wie לדוד מִזְמוֹר!) ist so gegen allen Sprachgebrauch (Bedeutung u. Verbindung) des Worts, u. den Sinn des 2. Verses verflachend), dass er kaum eine Erwähnung verdienen würde, wenn er nicht unbegreiflicherweise Beifall bei Thol. u. Baur gefunden hätte.

(φησιν περι ἀσυνθεσιας του ἀσεβους ἐνδοθεν ἡ καρδια μου) u. Luth. („es ist von Grund meines Herzens von der Gottlosen Wesen gesprochen“ [79]) Ges. (Lex.) de W. Stier Hofm. (נאם = מַשָּׂא Ausspruch, auch mit d. Gen. des Gegenstands). לרשע dann Gen. des Subj. zu פֶּשַׁע, wie öft. nach st. constr. Allein das ist ganz verwerflich: denn 1) נְאֻם heisst nicht *Spruch*, Ausspruch oder gar *Lied*, Psalm, sondern göttliche *Eingebung*, kann also auch keine Ankündigung eines Ps. enthalten; 2) steht es, wie gesagt, nie mit d. Gen. des Gegenstands, sondern nur des Subjects oder Empfängers der Eingebung; 3) bei dieser Auffassung des Satzes, wodurch er zu einer Art Überschr. des Ps. wird, passt das zweite Glied des Verses nicht zum ersten u. steht vereinzelt (wie de W. selbst einen Fehler gegen d. Parallelismus darin findet), u. macht für sich einen kahlen u. matten Anfang der Ausführung (wie Hgstb. bemerkt, der noch andere Gründe dagegen aufführt).

Hgstb. hat zur Rettung der LA. לִבִּי noch eine ausserordentliche Anstrengung gemacht, indem er (nach d. Vorgang v. Ven.) den Bösen, mit ironischer Nachahmung u. Anwendung der gangb. prophetischen Formel (wie namentl. bei Bileam Num. 24), selbst redend auftreten u. ein Decret seines Gottes verkünden lässt: *„der Gottesspruch des Frevels an mich den Bösen im Innern meines Herzens“*; mit Berufung auf die Parallelstellen 14, 1. 10, 6. 11, wo auch die Bösen in ihrem Herzen sprechen [80]); wodurch, wie er meint, „der Neigung לִבּוֹ st. לִבִּי zu lesen die Wurzel abgeschnitten werde“. Es wäre nun natürlich zu erwarten dass der von dem Bösen angekündigte Spruch seines Gottes folgen werde (wie Hgstb. selbst nach d. angeff. Parallelen billig findet): aber daraus wird nichts. Der Inhalt des Spruchs wird dem Leser ledigl. überlassen aus dem zweiten Glied zu entnehmen! Das Auftreten des Bösen ist demnach eine blosse Gaukelei, den Leser zu äffen. Schon das spricht dem verzweifelten Unternehmen das Ur-

---

[79]) Zugleich im Ausdruck wie unsägl. prosaisch, lahm u. unrhythmisch! ein Beispiel wie Luther bei s. Übersetzung oft so ganz seiner Poesie vergessen konnte.

[80]) Auch Ven. glaubt die LA. לִבִּי nur so retten zu können (widrigenfalls לִבּוֹ viel passender sein würde) dass es auf den Frevler gehe (nach Anal. der Stellen 10, 6. 11. 14, 1); zieht aber בקרב לבי zum folg. Satz: „in m. Herzen (nach m. Überzeugung) ist d. Furcht Gottes nichtig in seinen eignen Augen“, d. h. er macht sich nichts daraus, was absurd.

theil, dass d. Frevler sich selbst „*den Bösen*“ nennen soll! u. dabei die vortreffliche Grammatik in „*an mich den Bösen*“, mit einem eingeschmuggelten *mich!*

Es wird demnach die alte Neigung לִבּוֹ zu lesen st. לִבִּי, die schon fast alle alten Überss. gefühlt u. fast alle neueren Ausll. getheilt haben, nach all den mislungenen Versuchen die Text-LA. zu retten, nicht mehr abzuwehren sein, da dadurch alle Schwierigkeiten gehoben sind, u. der beste u. zum 2. Glied passendste Sinn gewonnen wird: „*eine Eingebung* (Orakel) *der Gottlosigkeit hat der Ungerechte im Innern seines Herzens*“. — Das 2. Glied erklärt man gewöhnl. „*keine Gottesfurcht ist vor seinen Augen*“. Dann enthielte es einen Parall. zum ersten, indem die Eingebung d. Gottlosigkeit der „Furcht Gottes“, u. „im Innern des Herzens“ dem „vor s. Augen“ aufs genaueste entspräche, u. gäbe den Grund desselben an: weil der Frevler alle Furcht Gottes aus den Augen gesetzt, u. seine Stimme (Eingebung) in seinem Herzen (Gewissen) erstickt hat, so hat sich die Gottlosigkeit in Person an die Stelle Gottes gesetzt u. inspirirt ihn fortan. Gewiss ein wahrer Gedanke u. die ewige Geschichte der Bosheit auf Erden: denn der Mensch erträgt kein vacuum u. kann nicht bei der reinen Negation verharren: wo d. Geist Gottes, u. mit ihm die Gottesfurcht aus dem Herzen weicht, da setzt sich nothwendig das Gegentheil desselben, der „böse Geist“ (die Selbstvergötterung u. Selbstsucht), an s. Stelle, u. wird die Triebfeder seines Thuns u. Treibens. פַּחַד אֵ׳ wäre so viel als יִרְאַת אֵ׳ (vergl. פַּחַד meton. s. v. a. אֱלֹהִים, als Gegenstand der Furcht, Anbetung Gen. 31, 42. 53 = מוֹרָא Jes. 8, 13); u. *vor s. Augen* = parall. *in s. Herzen* (vergl. לְנֶגְדִּי 18, 23 מִנֶּגְדּוֹ 10, 5 v. d. Gerichten Gottes). — Allein פַּחַד אֵ׳ bezeichnet nach d. Sprachgebr. (gew. פחד יהוה) vielmehr den Schrecken den Gott seinen Feinden zur Strafe einflösst (terror divinitus immissus) = חִתַּת אֵ׳, oder den Schrecken s. Erscheinung zum Strafgericht, wie Jes. 2, 10. 19. 21. 1. Sam. 11, 7. 1. Chron. 14, 17. 2. Chron. 14, 13. 17, 10. 20, 29. Hiob 13, 11; u. לְנֶגֶד עֵ׳ passt schlecht zu jener Erkl. u. ist vielm. ohne Zw. = בְּעֵינָיו V. 3 *in s. Augen* d. i. nach s. Meinung, zeigt also einen Wahn des Frevlers an, so dass אֵין פַּ֫חַד אֵ׳ ein Satz sein muss (wie sonst אֵין אֱלֹהִים). Folgl. ist zu übersetzen: „*es gibt*

keinen Schrecken Gottes vor s. Augen" d. i. keine Erscheinung Gottes zum Gericht (wie sie die Propheten oft verkündigten), seiner Meinung nach, oder Gott ist nicht schrecklich in s. Augen; also eine Läugnung der Gerichte Gottes, u. Variation des Gemeinplatzes der Frevler אֵין אֱלֹהִים „*es ist kein Gott*", d. h. er straft nicht (s. zu 10, 6. 11. 14, 1). Ähnlich u. in demselben Sinn Hofm. (als Grund seiner Abtrünnigkeit): „*weil ihm nie ein Schrecken Gottes vor Augen getreten*". [Somit enthält das 2. Glied eine Hindeutung auf den Inhalt jener Eingebung d. Gottlosigkeit; sie besteht in dem Wahn dass es mit den von Gott durch seine Propheten angedrohten Gerichten nichts sei; vgl. Jes. 5, 19. Vielleicht ist der Gegensatz zu der Eingebung Gottes an d. Propheten beabsichtigt, u. desshalb der Ausdruck נאם gewählt.]

3. Bietet, besond. in der letzten Hälfte u. ihrer Beziehung, nicht minder grosse u. noch schwerer zu überwindende Schwierigkeiten als d. vor. V. dar. הֶחֱלִיק] (s. zu 5, 10) abs. mit אֶל wie Spr. 29, 5 mit עַל. Als Subj. betrachtet man entw. den Frevler oder פֶּשַׁע oder Gott. Ebenso ist die Beziehung der Suff. in אליו u. בעיניו streitig, ob auf den Frevler oder auf Gott. — In der Redensart מצא עָוֹן nehmen viele מצא eig. erreichen, impetrare, obtinere = vollbringen, perpetrare, was aber weder mit 1. Sam. 20, 21. 36 noch Jes. 58, 13 (מצא חֶפְצוֹ) belegt werden kann; eher mit d. Phrase מָצְאָה יָדִי = potior (s. zu 21, 9). And. (Rosenm. Maur. Hitz. Böttch.) verstehn den Ausdruck von der Selbsterkenntniss eigner Schuld. Allein im Sprachgebrauch ist מצא עָוֹן nachweisl. = die Schuld u. zwar fremde Schuld erreichen d. i. strafen vom Rächer (als Verfolger gedacht); vgl. Gen. 44, 16. Hos. 12, 9; [genauer: die Schuld anderer entdecken um sie zu bestrafen, sie zur Bestrafung ermitteln; vgl. noch 17, 3. 1. Sam. 29, 3. 6. 1. Kön. 1, 52. Hez. 28, 15. Mich. 1, 13. Mal. 2, 6; in anderem Sinne (= so kommt Schuld auf uns) nur 2. Kön. 7, 9]. — Ein fester Anhaltspunct für die Erklär. liegt nun in בְּעֵינָיו; dies muss nach d. Sprachgebrauch u. Parall. mit „vor s. Augen" V. 2 eine Meinung, einen Wahn des Frevlers bezeichnen. Da dieser Wahn in d. vorherg. החליק אליו enthalten sein muss, so kann ferner in diesen Worten nicht sein eignes Thun, sondern nur ein fremdes be-

zeichnet sein. Subj. von הַחֲלִיק ist also nicht der Frevler, den die Ausll. gröstentheils dazu machen.

Die Meisten erklären (wie z. Th. schon Kimchi): „*er schmeichelt sich selbst in s. Augen zur Erreichung* (Vollbringung) *seiner Sünde, zum Hass*“ oder blanditur sibi ut peccata patrare possit detestanda. So namentl. Gei. JHMich. Ven. Köhl. Dathe Stier. Dabei ist im 2. Glied מְצֹא עֲוֹנוֹ unrichtig erklärt (s. oben). Der wahre Sinn der Redensart ist auch nicht getroffen, wenn Ros. (dem de W. früher folgte) verbessert: „er schmeichelt sich selbst in s. Augen *dass er s. Schuld nicht findet* d. i. erkennt u. gesteht, u. hasst“ (er schmeichelt sich selbst = verehrt sich selbst, als Ggsatz mit d. Furcht vor Gott V. 2; u. zwar dient dies zur Einschläferung seines Gewissens, näml. dazu dass er s. Schuld nicht erkennt u. s. w. לְמִצְא eig. „in Beziehung auf das Finden s. Sch.“ aufzulösen durch: dass er sie fände u. hasste). Überdies würde לְמִצְא grammatisch besagen dass er sie wirkl. findet, nicht dass er sie nicht finde, was durchaus בְּמִצְא oder מִ לִּי מְצֹא oder לְבִלְתִּי מְ heissen müste. Besser im Einklang mit d. Sprachgebrauch bleiben Flam. Calv., indem sie nach d. Vulg. erklären: ut (donec) inveniatur iniquitas ejus ad odium d. i. omnibus exosa, execrabilis sit (nach Calv.'s Erkl., womit auch Felin. übereinstimmt); was freil. eine gezwungene Verbindung. Hgstb. wendet die Erklär. des 2. Gl. mit Rücksicht auf den Sprachgebr. so: „hinsichtlich der Bestrafung u. des Hasses seiner Sünde (von Seite Gottes)“ d. h. wähnend dass Gott sie nicht hassen u. strafen werde; wodurch aber jener grammat. Anstoss nicht gehoben wird, abgesehen von der Gezwungenheit des Ausdrucks [81]). [Böttch.'s Erklär. endlich: „zu entdecken s. Schuld muss er (der Frevler) hassen (ist ihm verhasst)“ hat sowol den Sprachgebr. von

---

[81]) Eine andere Wendung der Phrase מצא ע׳ in diesem Sinn nebst eigenth. Auffassung des הַחֲלִיק findet sich bei Symm.: *ὅτι ἐξολισθαινειν τα περι αὐτοῦ δοκεῖ, τοῦ εὑρεθῆναι την ἀδικιαν αὐτοῦ εἰς το μισηθῆναι αὐτην*, d. i. „weil er *hinsichtl. des von ihm* Gesagten (d. i. den Gerichten desselben?) zu *entschlüpfen glaubt*, nämlich *dass s. Ungerechtigkeit gefunden werde, damit sie gehasst werde*“. Ähnlich wieder Clauss: „*er handelt schlüpfrig gegen Gott in seinen Augen, um zu entschlüpfen dem Finden seiner Missethat und dem Hassen*“ d. i. weiss ihm zu entschlüpfen nach seiner Meinung, dass Gott s. Missethat nicht finden u. hassen werde. Beide Erklärungen drückt ausser dem Mangel der unentbehrl. Negation noch die angenommene Bedeutung „entschlüpfen“ in הַחֲלִיק, die weder in dem Wort selbst nachweisbar (am wenigsten in Jer. 37, 12), noch mit Clauss durch eine angebl. Praegnanz aus d. Begriff „glatt thun“ sich entbinden lässt.

מצא עָוֹן, als die verschiedenartige Auffassung der beiden Inff. mit לְ wider sich.] — Gegen die allen diesen Ausll. gemeinsame Erkl. des 1. Glieds aber spricht dass dem „in seinen Augen“ kein befriedigender Sinn abzugewinnen ist. Auch wird אלו unzulässig u. ohne Noth reflex. = אֶל־נַפְשׁוֹ genommen [82]).

Vielmehr könnte אלו, wenn der Frevler Subj. ist, nur auf אלהים des vorherg. V. gehn: „*er schmeichelt* (d. i. heuchelt, lügt) *gegen ihn*“. So Köst. Maur. Thol., u. schon die meisten alten Übersss. Alex. Aq. *ἐδολωσεν ἐνωπιον αὐτοῦ* (*θεοῦ*), *τοῦ εὑρεῖν την ἀνομιαν αὐτοῦ καὶ μισῆσαι*, Hieron. dolose egit adversus eum in oculis suis, ut inveniret iniquitatem ejus ad odiendum. Ch. blanditur ei (לִיהּ, was Polygl. willkürlich sibi gibt) ad inveniendum peccata (לְמִשְׂנֹא חוֹבִין), ad odiendum doctrinam (aus שָׂנְאוּ דַעַת Spr. 1, 29 nach Ros.); wobei wol das *Finden* überall = Vollbringen genommen ist. — בְּעֵינָיו wäre entweder *vor seinen* (Gottes) *Augen* d. i. äusserlich (vergl. *ὀφθαλμοδουλεια* Eph. 6, 6. Kol. 3, 22) oder, indem das Suff. auf den Frevler bezogen wird, nach der Phrase טוֹב בְּע׳ zu erklären, ausdrückend dass es ihm so beliebe, gut dünke. Das 2. Glied mit לְ entw. Absicht bei dem Heucheln, wie gewöhnl., oder auch modus, begleitender Umstand: indem, während er u. s. w. (wie oft d. Inf. mit לְ). Das etwas kahle לְשַׂנְאֹ etwa im Gegensatz mit d. äussern Schmeichelei, wie 12, 3: also gegen Gott gerichtet (wie JHMich. Gott u. alles Göttliche), oder auch allg. gegen Gott u. Menschen wie V. 4. 5. — Der gegen diese auch von mir früher vertretene Erklär. erhobene Einwand dass der Frevler ja nach V. 2 „keine Gottesfurcht“ habe (s. übrigens zu V. 2), also auch darüber hinaus sei ihm zu heucheln (Gei. Ros. de W. Hgstb.) verkennt den alttest. Begr. d. Gottlosigkeit, die ja überall eine praktische ist: so leben als ob kein Gott d. i. heiliger u. gerechter Vergelter im Himmel wäre: grade weil der Frevler keine innere Scheu vor Gott hat, heuchelt er ihm (dient ihm bloss äusserlich), während er seine Frevel verübt u. um sie desto sicherer zu verüben, vgl. V. 4, wo derselbe Gegensatz zw. Wort u. That. — Die Erklärung verstöst aber gegen den wahren Sinn d. Redensart מצא עָוֹן. — Maur. erklärt darum d. 2. Gl. als Angabe dessen was zu thun er vor Gott heuchelt, durch: indem er vorgibt er erkenne u. hasse seine Schuld (s. oben Ros.). [Ebenso Hitz., der aber den ganzen V. als Vordersatz zu V. 4 betrachtet: wenn er schön thut gegen ihn (Gott) in seinen (des Frevlers) Augen d. i.

---

[82]) [Ew. wendet die Erkl. so: *es* schmeichelt ihm in seinen Augen d. i. er hält es für schön auszufinden seine Missethat, zu hassen; eine unbelegbare impersonelle Fassung u. gezwungene Umdeutung des הֶחֱלִיק!]

nach seiner Meinung, vorgebend zu finden (zu erkennen), zu hassen s. Sch., so sind seines Mundes Worte Frevel u. Trug.] Aber auch dies ist gegen den Sprachgebr. Und alle diese Erklärungen haben ebenfalls, das בעיניו gegen sich, das — richtig auf den Frevler bezogen — nicht zulässt dass derselbe auch Subj. v. החליק sei. [Die Möglichkeit davon ist mit 2. Sam. 4, 10 (wo es sich nur um ein Sein, nicht um ein Thun handelt) oder gar Esth. 3, 6 (wo בעיניו = es beliebte ihm) nicht zu erweisen. Überdies wäre ja das Schönthun gegen Gott, obschon erfolglos, doch ein wirkliches, nicht bloss ein vermeintliches, u. man müste darum den Begr. החליק willkürl. umbiegen in „glaublich machen" (wie Hitz.). Auch die verschiedene Beziehung der Suff. in אליו (auf Gott) u. בעיניו (auf den Frevler) ist unwahrscheinl., u. d. Zusammenhang mit V. 2 spricht gegen d. Erkl. (s. unten).]

Schon die Rabb. Is. (blanditur ei in oculis illius) AE. (emollit, excusat rem malam in oculis suis) u. Kimchi machen darum פָּשַׁע zum Subj., u. ihnen folgen Olsh. Kamph. u. Del.: *Denn jenes schmeichelt ihm in seinen Augen.*

[In d. Erkl. des 2. Glieds folgen die beiden letzteren d. gewöhnl. unrichtigen Fassung des מצא עָוֹן, Del. in der Wendung: „zur Erreichung seiner Verschuldung d. i. um es zu erreichen dass er sich verschulde, dass er hasse", wobei das לשנא st. mit למצא unrichtig mit עונו parallelisirt ist.] Die Rabb. dagegen im Einklang mit dem Sprachgebr., aber gezwungen: ut oder usque dum Deus inveniat peccatum ejus, eumque odio habeat.

Allein nach dem Zshang u. Parall. kann nur Gott Subj. sein. [Denn 1) schliest sich d. V. als Begründung an den Gedanken an: es gebe nach der Meinung des Frevlers keinen Schrecken, kein Gericht Gottes. Wenn darum hier wieder von einem Wahn des Frevlers die Rede ist, so muss derselbe ebenf. das Verhalten Gottes betreffen. 2) In dem Inf. למצא ע' kann, wenn man beim Sprachgebr. bleibt, nur Gott das handelnde Subj. sein; folglich muss er auch Subj. von החליק sein.] Bezeichnet aber החליק ein Benehmen Gottes gegen die Menschen, so muss es hier ein thatsächliches Schmeicheln anzeigen, also = *glatt* (sanft) *thun gegen ihn*, d. i. sanft verfahren mit ihm: u. dies erhält s. Bedeutung u. Beziehung durch d. vorhergehenden Wahn V. 2 „dass es keinen Schrecken Gottes gebe" d. i. kein Strafgericht. So erhalten wir einen reinen antithetischen Parallelismus zwischen beiden Sätzen die den Wahn des Frevlers ausdrücken:

„es ist kein Schrecken Gottes vor seinen Augen“ u. (Gott) „verfährt sanft gegen ihn in seinen Augen“, wovon d. letztere den ersteren negativen durch d. positive Gegéntheil begründet u. bestätigt mit כִּי, welches (wie überall nach negativen Sätzen) sowol durch *denn* als *sondern* ausgedrückt werden kann. So hat schon Hofm. den Sinn u. das Verhältniss beider Sätze gefast, mit dem ich auf einem andern Wege unabhängig zusammengetroffen bin. — Dabei bleibt aber die Schwierigkeit des folg. לִמְצֹא u. s. w. unvermindert bestehn.

Hofm. findet darin die Absicht Gottes bei s. glatten Bezeigen: „die Verderbtheit des Ungerechten zu finden, so dass er sie hassen (hassenswerth finden) muss“. Allein מצא יי nach seinem sprachgebräuchlichen Sinn steht im Ggsatz mit dem „glatt thun“, kann also nicht die Absicht desselben bezeichnen; u. jedenfalls könnte es nicht nach d. Meinung des Ungerechten, sond. nur etwa im Gegensatz zu derselben ausgesprochen sein, der aber durch nichts angedeutet ist.

Ich sehe, bei der vorliegenden Textgestalt, keine Möglichkeit den Satz mit dem im ersten Halbv. gefundenen Satz zu construiren, u. keinen andern Ausweg als ihn mit V. 2b zu construiren, als Zweck des „Gottesschreckens“ (s. Schuld zu strafen): so dass der erste Halbv. als Erläuterung seines Wahns in Parenthese zu setzen wäre (dergl. Parenthesen, hinter welchen die Construction fortgeht, nicht selten sind, wie 40, 8. 9. 104, 7. 8). Aber das wäre eine harte unrhythmische Satzfügung, u. dazu noch die Härte zweier unverbundener Inff. u. besond. des absol. לִשְׂנֹא. Nun findet sich dieselbe Zusammenstellung zweier unverbundener Inff. mit לְ, die hier so hart, weil ohne sichtbare Beziehung, ist, auch im folgenden V. ohne allen Anstoss, weil abhängig von חָדַל. Wenn dieses auch hier als ausgefallen eingesetzt würde, so wäre alle Schwierigkeit gehoben, u. der 2. Halbv. würde als weitere Beschreibung des Wahns des Frevlers von dem Verhalten Gottes gegen ihn dem 1. Halbv. zur Seite treten, indem er das Thun Gottes „*er hat sanft gethan gegen ihn*“ mit seinem Lassen ergänzte: „*er hat abgelassen* (ist fern davon) *zu finden s. Schuld,* (sie) *zu hassen*“ (opp. הֶחֱלִיק). Dieses Lassen Gottes würde dann ein Correlat zu dem daraus entspringenden des Menschen im folg. V. bilden. [Die Schwierigkeit ist m. E. in andrer Weise zu lösen. Dass הֶחֱלִיק auch ein

thatsächliches Schmeicheln = sanft verfahren bezeichnet, ist nicht zu erweisen; es bezeichnet überall (auch Spr. 29, 5) nur schmeichlerische, gefällige, heuchlerische Rede; man wird also auch hier an ein Reden Gottes zu denken haben. Dann aber enthalten die beiden Inff. mit לְ (zu deren letzterem עָוֹנוֹ jedenfalls auch Obj. ist) die nothwendige nähere Bestimmung zu הֶחֱלִיק, angebend in Bezug worauf Gott nach d. Meinung des Frevlers glatte, gefällige Reden gegen ihn führt: nämlich in Bezug auf das Entdecken u. zur Strafe Ziehen, auf das Hassen s. Schuld. Die Worte besagen also dass es sich um Drohworte Gottes gegen den Frevler handelt; u. von diesen ist in ernster Ironie gesagt dass sie dem Frevler (in Folge der Eingebung des פֶּשַׁע V. 2 u. weil er an Gottes Gericht nicht glaubt) vorkommen wie ein Schönthun gegen ihn; wenigstens benimmt er sich den Drohungen Gottes gegenüber so, als ob sie ein מִקְסַם חָלָק (Hez. 12, 24 von trügerischen Heilswahrsagungen) in seinen Augen wären. Vgl. zur Bestätigung die Sachparallele Deut. 29, 18: „Wenn er die Worte dieses Fluches hört u. sich in seinem Herzen segnet u. spricht: Frieden werde ich haben, wenn ich in der Widerspenstigkeit meines Herzens wandle .... so wird Jhvh nicht willig sein ihm zu vergeben."]

V. 4. 5. Weitere Schilderung der Bosheit des Frevlers, als Frucht aus jener Ruchlosigkeit, im Reden Denken u. Thun. Die Züge sind übrigens ganz allgemein u. in gangbaren Formeln, die dem eigenthümlichen Eingang nicht sehr entsprechen. — חדל] gew. ablassen, aufhören etwas zu thun, abstehn v. einem Unternehmen, es aufgeben; hier im weitern Sinn unterlassen, wie Num. 9, 13. Deut. 23, 23 u. öft., im Ggsatz mit thun (= lassen, s. Ges. thes. 3). Doch da d. Perf. steht, so ist viell. d. gew. Bedeutung gemeint = er hat es (längst) aufgegeben zu u. s. w. Hgstb. erklärt diese aus einem stillschw. Gegensatz mit d. Phrase „aufhören Böses zu thun" (wie Jes. 1, 16). — הִשְׂכִּיל] s. zu 2, 9. 14, 2. Die alten Übersss. (Al. Symm. Hier.) u. Luth. Calv. u. a. construiren הִשְׂכִּיל mit d. folg. לְהֵיטִיב als Zweck oder Folge (Luth. „sie lassen sich nicht weisen dass sie Gutes thäten"): aber beide sind coordinirt u. asyndeton wie V. 3 לִמְצֹא עֲ׳ לִשְׂנֹא (s. das.). — *Auf s. Lager*] s. zu 4, 5. Der ganze Satz auch Mich. 2, 1. — דֶּרֶךְ לֹא־טוֹב] wie Jes. 65, 2, eine

litotes st. רַע, welches im folg. parallelen Satz gebraucht, hier nicht ohne Tautologie anwendbar war. Hgstb. erklärt es wieder aus einem stillschweigenden Gegensatz gegen das was er nach d. Gesetz Gottes thun sollte; vgl. Is.: „Gott legte ihm den guten Weg u. den Weg des Todes vor: er aber wählte sich den nicht guten Weg". Allerd. bilden wol beide Sätze einen Ggsatz gegen eine gangb. Formel der dem Menschen obliegenden Pflicht, namentl. מֵאַס בָּרָע, בחר בַּטּוֹב (wie Jes. 7, 15 f.), deren erster Theil hier variirt ist.

V. 6—10. Betrachtung u. Preis der unendlichen Gnade u. Treue u. Gerechtigkeit Gottes, die über allen s. Geschöpfen schützend u. Segen spendend waltet, u. Quelle alles Lichts u. Lebens ist. In diesem Zshang ein Trost gegen das Treiben der Bösen.

6. בְּהַשָּׁמַיִם] f. בַּשָּׁמַיִם, wie 2. Kön. 7, 12 im Keth., *an die Himmel* (näml. reicht), wie Gen. 11, 4. Deut. 1, 28. 9, 1, also st. עַד הַשָּׁ׳ bis an d. Himmel, wie im 2. Gl. u. der Parallelstelle 57, 11 vergl. 71, 19. *Himmelshöhe* als Mass der Grösse der Gnade Gottes auch 103, 11. Vgl. Hiob 11, 8. 22, 12. 35, 5. Demungeachtet verwirft Hgstb. diese Erkl. als willkürlich, u. besteht auf *im H.*, welches freilich das „bis zum H." einschliessen soll! Er bezieht's auf die Rauch- u. Feuersäule der göttl. Herrlichkeit, die sich von der Erde zum Himmel erhebe; u. doch zugleich als Gegensatz gegen den „vergeblich himmelanstrebenden Hochmuth" der Gottlosen, deren Haupt „im Himmel" (Gen. 11, 4), u. die ihren Mund in d. Himmel setzen (73, 9); sehr willkürliche gezwungene u. einander aufhebende Beziehungen. — אֱמוּנָתְךָ] neben חַסְדְּךָ st. des gew. אֱמֶת, wie 57, 11. — שְׁחָקִים] gew. *Wolken* (wie Al. Hier.), aber nach d. Etym. u. Hiob 37, 18 vielm. = רָקִיעַ *expansum, Himmelsgewölbe*, s. zu 18, 43 krit. Note.

7. *Gerechtigkeit*] ist die Grundlage, wie aller königl. Tugend u. Regierung, so auch der göttlichen Regierung; hier — wie aus d. 2. Gl. erhellt, u. nach d. ganzen Zusammenhang — insbesond. die schützende, helfende, zum Besten der nothleidenden unterdrückten Gerechten (die das besondre Augenmerk der königl. Rechtspflege u. Regierung sind, vergl. Ps. 72), die Quelle aller seiner rettenden u. hülfreichen Thaten, auch der

„Gnade u. Treue“ V. 6, s. zu 4, 2. 33, 4f. So ist auch das parall. *deine Gerichte* zu nehmen, vgl. 72, 1. An Strafgerichte über die Bösen ist hier nicht gedacht, obgleich diese an sich d. Mittel zu jener sein können. — *Gottes-Berge*] gew. = die höchsten B., wie 80, 11 Gottes-Cedern = höchste C., sofern (nach einem Rabb. Kanon bei Kimchi zu 1. Sam. 26, 12. Jon. 3, 3) alles Grosse, Ausgezeichnete in d. Natur u. Beste seiner Gattung „Gottes“ genannt u. vorzugsweise von ihm abgeleitet werde (Flam. Calv. Danz interpr. Ebr. Chald. §. 14 Gei. JHM.), wie *„göttlich“* bei Gr. u. Röm. u. in unsrem gewöhnl. Sprachgebr. (J. Vorst. phil. s. I, c. 16; Ges. Lehrg. §. 180, 2. Anm.). Allein wenigstens in dem letztern liegt eine Verwischung der in der bibl. Weltanschauung streng gezogenen Gränzen des Natürlichen u. Göttlichen, die schwerl. auf den bibl. Sprachgebr. überzutragen ist, wie schon Stier gefühlt hat, der daher hier eine Anspielung auf die „heil. Berge Jerusalems“ findet, was aber unstatthaft. M. E. kann der Ausdr. nicht anders genommen werden als 104, 16 „die Bäume Jhvhs“ (parall. „Cedern des Libanon die er gepflanzt hat“; vgl. Num. 24, 6 „Aloen die Jhvh gepflanzt hat“); 65, 10 „Bach Gottes“ vom Regen, als himmlisches, von Gott unmittelbar gesendetes Wasser, im Ggsatz mit d. künstl. Bewässerung durch Menschenhand (vgl. Deut. 11, 10f.); u. dahin gehört auch Gen. 13, 10 „der Garten Jhvhs“ (gew. falsch = schönster Garten) vom Paradies, das nach 2, 8 ein von Jhvh selbst gepflanzter Park war (dessen reiche Bewässerung 2, 10ff. dort Ggstand der Vergleichung ist): d. h. das beigesetzte *Gott* bezeichnet überall den Urheber[83]). Also hier die „Gottes-Berge“ nicht die „höchsten“ unter den Bergen, sondern die von Gott geschaffenen Berge überh.[84]); allerdings

---

[83]) Wie schon S. Glass. philol. s. lib. I, tr. 1 can. 17, u. nach ihm Gusset. lex. u. a. richtig bemerkt haben, was Vorst. a. a. O. u. Dathe zu Glass. S. 46 mit Unrecht abgewiesen u. die Anal. des Gr.-Lat. Sprachgebr. herbeigezogen haben, denen Ges. Lehrg. a. a. O. folgt.

[84]) Wenn dagegen Exod. 3, 1 u. a. der Sinai ein *Berg Gottes* genannt wird, u. Ps. 68, 16 der „Berg Basans“ (poet. im Ggsatz mit d. erwählten Zion), so heissen sie so, wie der Zion, als Sitz Gottes u. heilige Berge. — Die von d. Rabb. J. Vorst, Danz a. aa. OO. u. noch v. Ros. hergezogenen Phrasen mit לאלהים oder ליהוה, im N. T. τῷ θεῷ (= לִפְנֵי־יהוה), ge-

als durch ihre imposante Höhe, Erhabenheit, Festigkeit hervorragende Naturwerke (dah. auch d. Beiname der „ewigen“ Gen. 49, 26. Deut. 33, 15. Hab. 3, 6 u. ihre poet. Anrufung zu Zeugen, wie sonst Himmel u. Erde Mich. 6, 1 f.) vorzugsweise mit diesem Namen beehrt, wie die Cedern, die Bäume, die Aloen u. s. w. — Die Vergleichung geht nicht auf die Festigkeit der Berge, als Bild der Unerschütterlichkeit der göttl. Gerechtigkeit (Luth. Gei. u. a.), oder der Sicherheit der Zuflucht die sie gewährt (Stier), sondern vielmehr auf ihre Höhe, wie aus dem Gegensatz mit dem parall. *die grosse Flut* = Weltmeer (aus Gen. 7, 11) zu erhellen scheint, welches nicht als Bild der Unerforschlichkeit (Unergründlichk.) der göttl. Gerichte steht (AE. Gei. Ros. Stier als zweiter Sinn), sondern des tiefsten auf Erden, wie jene des höchsten: Gegensatz der beiden Endpuncte der sichtbaren Welt (wie 68, 23 Basan u. die Tiefen des Meers, Am. 9, 3 Gipfel des Carmel u. Meeresgrund neben Himmel u. Hölle), die, wie sonst „Himmel u. Erde“ u. dergl., das ganze Weltall umschreibend, demnach den Begriff der weiten Ausdehnung oder vielm. der Allenthalbenheit des Waltens der göttl. Gerechtigkeit gäben, wie im vorherg. V. „bis an d. Himmel“ von der göttl. Gnade u. Treue. So Calv. (Vat.): „quocunque vertamus oculos, sursum et deorsum, justo Dei judicio omnia disponuntur“, de W. u. gewissermassen Stier. Indessen da es hier nicht wie dort „bis zu“ den Bergen u. s. w. heisst, wie bei einer Messung ihres Abstands, als Bild einer unermessl. Ausdehnung nöthig wäre, sondern beide für sich mit der Gerechtigkeit verglichen werden, so scheint eher die Grösse beider Naturerscheinungen (die erhabensten u. überwältigendsten welche die Natur neben dem Nachthimmel bietet) den Vergleichungspunct für die Unermesslichkeit der göttlichen Eigenschaft zu bilden. Hgstb. findet in dem zweiten Bild, der „grossen Flut“, eine Anspielung auf die Sintflut, die der „Flut menschlicher Bosheit“, als der „weite Ocean der göttl. Gerichte“ entgegenstehe; u. in dem folg. Satz „*Menschen und*

---

hören gar nicht hieher; so wenig wie die Phrase „*Gottesschrecken*“ d. i. v. Gott eingeflösster Schr. (Dathe zu Glass. philol. s. I, 46 f.) u. dgl. (vgl. Storr obss. 259 Anm. **).

Vieh rettest du" auf die damalige göttl. Rettung der Thierwelt neben Noah's Familie (wie Ven.): eine dem allgem. Satz beigemischte fremde hist. Beziehung, wozu der Ausdruck nicht berechtigt. Das *Vieh* d. i. die Thierwelt erscheint häufig als Gegenstand der göttl. Obhut u. Barmherzigk. in ihren Nöthen neben den Menschen, wie 104, 14. 27. 28. 145, 15 f. 147, 9; vergl. Hiob 38, 39 ff. Matth. 6, 26 ff. 10, 29 ff.

V. 8—10. Werth u. Wirkungen (Segen) dieser Gnade: Schutz u. Fülle von Freuden. Vgl. Ps. 16, 27. — *Wie köstlich*] Ausruf dankbarer Bewunderung, wie 8, 2. 10. 31, 20. — Das 2. Gl. beginnt die Ausführung, worin die Gnade Gottes besteht u. sich erweist, mit *und* coordinirt st. als Grund mit כי denn oder dass (wie Gei. Ros., mit unbeweisenden Beispp., vgl. Ges. §. 155, 1, c — e); oder als Folge darum (Calv. de W.) — *Schatten deiner Flügel*] s. zu 17, 8.

9. Gott unter dem Bild eines gütigen Hausvaters oder Wirts (Gastfreunds), der die Seinigen aus d. reichen Vorrath seines Hauses speist und tränkt, u. sich nicht mit der Nothdurft begnügt, sondern auch den Überfluss, die Ergötzung u. Freude gewährt, s. zu 23, 5. 34, 9. — רוה] eig. reichl. getränkt werden, dann überh. mit d. Begriff d. Überflusses = sich laben, sättigen = שׂבע (Flam. Calv. saturabuntur); so hier mit *Fett*, wie Jes. 43, 24. Jer. 31, 14 (Fett der Opfer[85])). [Das מן partitiv, da רוה mit Acc. construirt wird.] — *Fett deines Hauses*] eig. von den fetten Opfern, die den Priestern zum Genuss dienen, wie in den angeff. Stellen des Jes. u. Jer. („Haus Gottes" = Tempel); [aber natürlich nicht im eig. Sinn gemeint (gegen Hitz.), wie schon das Subj. בני אדם zeigt;] dann wären die Menschen (nach Anal. v. Jer. 31, 14) als Priester gedacht, die ihren Unterhalt vom Tische Gottes erhalten (Bild ihrer Würde u. Gnade bei Gott). Aber „Gotteshaus" steht hier wol mit erweitertem Sinn, ohne besondre Beziehung auf den Tempel, indem Gott als Hausvater gedacht ist; also *Fett des*

[85]) So dass weder d. Widerspruch Hgstb.'s gegen die Bedeut. sich sättigen, noch die Annahme v. Ges. thes., dass d. Fett hier „mehr getrunken als gegessen werde" (die er selbst im Hiph. durch obige Stellen nebst Jer. 31, 25 mit d. Bedeut. *satiavit* widerlegt), zu begreifen steht.

Hauses = fette Gastmäler, wie Hiob 36, 16 (vgl. Ps. 23, 5). — *Deine Wonnen*] sind die Freuden des Hauses Gottes d. i. seiner Nähe u. Gemeinschaft, vgl. 16, 11 u. den folg. V. — *Bach*] hyperbol. Bild der Fülle, entlehnt v. sprüchwörtl. Formeln worin Bäche, Flüsse von Wasser, Milch, Honig, Ol u. dgl. als Bilder des Segens stehn, wie Jes. 48, 18. 66, 12. Joel 4, 18. Am. 5, 24. Hiob 20, 17. 29, 6 u. a. Eine Anspielung auf den Strom der von Eden ausgehend das Paradies wässerte (Gen. 2, 10) ist schwerlich mit Hgstb. darin zu suchen.

10. Abschliessend u. begründend mit einem allg. Satz (vgl. den Übergang 104, 29f.): dass Gott die Quelle alles Lebens u. Lichts, d. i. nur bei ihm u. in seiner Gemeinschaft, also nur für den der sich zu ihm hält, in ihm wurzelt, aus ihm mit allen Fasern seines Daseins Nahrung saugt, in ihm allein, nicht in den äussern Gütern der Erde, s. Vergnügen u. Glück sucht, wahres Leben u. Heil zu finden ist (Calv.). — *Bei dir*] d. i. in dir u. in deiner Nähe, Gemeinschaft, wie 16, 11 „vor deinem Angesicht“, „zu deiner Rechten“. — *Quelle des Lebens*] wol (nach Chald.) entlehnt von d. Phrase Quelle lebendigen Wassers (מַיִם חַיִּים) das ein Bild des Lebens u. der Erquickung, hier die Quelle woraus d. Bach *der Wonnen* V. 9 fliest; über *Leben* s. zu 16, 11. [Vgl. Spr. 16, 22 u. bes. Jer. 2, 13.] — *Dein Licht*] ist d. urspr. Licht in Gott u. von da ausgehend, gew. *Licht deines Antlitzes*, Bild der Freundlichkeit u. Gnade Gottes (s. zu 4, 7), die beseligend für die welchen sie sich zuwendet, u. die Quelle alles Wohlseins u. Glücks der Menschen ist. In dem correl. *Licht schauen*] ist *Licht* das v. Gott ausgegangene L. = Leben, Heil, Seligkeit, s. zu 27, 1; *schauen* = erleben, erfahren, schmecken, s. zu 4, 7. *Durch dein Licht schauen wir Licht* also s. v. a. das Licht das von Gottes Antlitz ausgeht ist die Quelle alles Lichts u. Lebens der Menschen (wie die Sonne des physischen Lichts auf Erden), d. h. s. Gnade der Grund alles Heils; nur in Gott u. aus Gott ist Leben u. Seligkeit zu finden, ausser ihm nichts als Tod u. Unseligkeit, vgl. 73, 25. 26. [Da „das Licht sehen“ überh. = *leben* ist (s. zu 13, 4) so hat man auch an das leibliche Leben u. äusserliche Wohlsein zu denken; der allgem. Satz gilt aber vom niedrigen u. vom höheren (geistlichen) Lebensgebiet;

u. schon in V. 8 b u. besonders V. 9 schwebt er zwischen beiden.]

V. 11—13. Schluss: Bitte um Erhaltung dieser Gnade für alle Rechtschaffnen, u. Schutz gegen die Unterdrückung der Übermüthigen.

11. מִשְׁכְּךָ] v. d. Gnade wie 109, 12. Jer. 31, 3. — *Gnade und Gerechtigkeit Gottes*] auch hier verbunden, wie oben V. 6 f. — *Die dich kennen*] = die dich lieben u. dgl., s. zu 9, 11. 5, 12.

12. *Fuss und Hand*] Werkzeuge u. Bilder der Gewaltthätigkeit: jener des Zertretens d. i. der Unterdrückung; diese des Verstossens, Verjagens, Vertreibens, näml. aus d. Besitz oder Land, also der Verbannung (worauf תְּנִיד führt 2. Kön. 21, 8; vgl. נָד 11, 1. Gen. 4, 12. 14).

13. Die Perfecta (die Al. Hier. Chald. Hitz. ausdrücken) mit שָׁם scheinen grade wie 14, 5 auf ein bekanntes Beispiel der göttl. Strafe in der Geschichte hinzuweisen (s. zu 14, 5); hier ebenso abgerissen u. in unbestimmter Allgemeinheit wie dort. So auch Ven. Cler. Olsh., während Symm. Syr. u. die meisten Ausll. sie als Praess. im Sinne des Fut. d. i. als Hoffnung, Zuversicht der Erfüllung nehmen; [mit Recht; da d. abgerissene Satz sonst in gar keinem ersichtlichen Zusammenhang mit dem Vorherg. stünde; שָׁם nicht örtlich, sondern zeitlich = dann (zur Zeit d. vollen Erweisung deiner Gnade u. Gerechtigkeit V. 11)]. — נֹחוּ] intr. Kal v. דוּח (Milel) oder Pual v. דּוּחַ (Milra), s. zu 5, 11. 35, 5. — קוֹם] hier nicht etwa stehn bleiben, sich behaupten, consistere (JHM.), sondern wiederaufstehn nach d. Fall, wie in derselben Formel 18, 39. Spr. 24, 16; vgl. den Ggsatz 20, 9 u. zu 37, 24.

Psalm XXXVII.

Alphabetischer Kranz von Sprüchen über den Unbestand des Frevlers und den Segen und Bestand des Gerechten, zur Warnung vor Unmuth, und Mahnung zum Ausharren im Vertrauen und Rechtthun.

1. [Von David.]
Erhitze dich nicht über die Übelthäter,
sei nicht eifersüchtig über die welche Frevel üben.
2. Denn wie das Gras schnell werden sie abgemäht werden,
und wie grünes Kraut verwelken.

3. Vertraue auf Jhvh, und thue Gutes,
bewohne das Land, und liebe (pflege) Redlichkeit.
4. Und vergnüge dich an Jhvh,
und er wird dir geben die Wünsche deines Herzens.

5. Wälz'-auf Jhvh deinen Weg,
und vertrau' auf ihn, und er wird's machen;
6. Und aufgehn lassen wie das Licht deine Gerechtigkeit,
und dein Recht wie den Mittag.

7. Sei still vor Jhvh, und harre auf ihn;
erhitze dich nicht über den der seinen Weg glücklich hinausführt,
über den Mann der Listen (heimliche Anschläge) verübt.

8. Steh ab vom Zorn, und lass den Grimm,
erhitze dich nicht, nur übel zu thun.
9. Denn die Übelthäter werden ausgerottet werden,
und die hoffen auf Jhvh, die werden besitzen das Land.

10. Und noch ein wenig, und der Ungerechte ist nicht mehr,
und achtest du auf seine Stätte, so ist er nicht da.
11. Und die Gebeugten werden besitzen das Land,
und sich vergnügen an der Fülle des Friedens.

12. Es sinnet der Ungerechte gegen den Gerechten,
und knirschet wider ihn seine Zähne.
13. Der Herr lacht seiner,
denn er hat gesehen dass kommen wird sein Tag.

14. Das Schwert haben entblösst die Ungerechten,
und gespannt ihren Bogen;
zu fällen den Gebeugten und Armen,
zu schlachten die redlichen Weges sind:

15. Ihr Schwert wird treffen in ihr Herz,
und ihre Bogen werden zerbrochen werden.

16. Besser das Wenige des Gerechten,
als der Überfluss vieler Ungerechten.
17. Denn die Arme der Ungerechten werden zerbrochen werden,
und die Gerechten stützet Jhvh.

18. Jhvh kennet die Tage der Redlichen,
und ihr Erbe wird in Ewigkeit sein (bestehn).
19. Sie werden nicht zu Schanden werden zur Zeit des Unglücks,
und in den Tagen des Hungers sich sättigen.

20. Denn die Ungerechten werden umkommen,
und die Feinde Jhvhs, wie die Pracht der Anger sind sie geschwunden,
im Rauch geschwunden.

21. Es borgt der Ungerechte, und bezahlt nicht;
und (aber) der Gerechte schenkt und gibt:
22. Denn seine Gesegneten werden besitzen das Land,
und seine Verfluchten werden ausgerottet werden.

23. Von Jhvh aus sind des Mannes Schritte festgestellt:
und (denn) an seinem Weg hat er Gefallen.
24. Wenn er auch fällt, so wird er nicht hingestreckt (liegen bleiben):
denn Jhvh stützet seine Hand.

25. Ein Knabe bin ich gewesen, auch alt geworden:
und ich habe nicht gesehen den Gerechten verlassen,
und seinen Samen Brod suchen.
26. Den ganzen Tag schenkt er und leihet,
und sein Same wird im Segen stehn.

27. Halte dich fern vom Bösen, und thue Gutes,
und wohne (du wirst wohnen) in Ewigkeit.
28. Denn Jhvh liebet Recht,
und wird nicht verlassen seine Begnadeten in Ewigkeit.

(Die Frevler) sind vertilgt worden*),
und der Ungerechten Same ist ausgerottet:
29. Die Gerechten werden besitzen das Land,
und wohnen auf ewig darauf.

---

*) Nach einer nöthigen Textänderung (s. den Commentar).

30. Der Mund des Gerechten denkt Weisheit,
und seine Zunge redet Recht.
31. Das Gesetz seines Gottes ist in seinem Herzen,
und nicht wanken werden seine Schritte.

32. Es lauert der Ungerechte auf den Gerechten,
und sucht ihn zu tödten:
33. Jhvh wird ihn nicht lassen in seiner Hand,
und ihn nicht verdammen wenn er rechtet.

34. Hoff auf Jhvh, und achte auf seinen Weg,
und er wird dich erhöhen zu besitzen das Land;
die Ausrottung der Ungerechten wirst du ansehen.

35. Ich sah einen Ungerechten furchtbar (trotzig),
sich spreizend wie ein grüner eingeborner (Baum):
36. Und er vergieng*), und siehe er war nicht mehr,
und ich suchte ihn, und er ward nicht gefunden.

37. Beobachte den Redlichen, und sieh den Rechtschaffenen:
dass Nachkommenschaft wird dem Mann des Friedens.
38. Aber die Missethäter werden vertilgt allzumal,
die Nachkommenschaft der Ungerechten ausgerottet.

39. Und die Hülfe der Gerechten kommt von Jhvh,
ihrer Schutzwehr zur Zeit der Noth.
40. Und Jhvh hilft ihnen, und flüchtet sie,
flüchtet sie vor den Ungerechten, und befreit sie,
weil sie Zuflucht suchten bei ihm.

Ein Lehrpsalm über das grosse vielbesprochene Thema von der göttlichen Weltordnung, oder der Erweisung der Gerechtigkeit Gottes in den Geschicken der Menschen. Er bezeugt den Satz des Glaubens dass der Segen Gottes mit dem Gerechten, sein Fluch mit dem Ungerechten, sowie beider Nachkommen, sei; welches der ewige u. unveräusserliche Grundsatz alles lebendigen Gottesglaubens, u. daher der Inhalt der Sprüchwörter aller Zeiten u. Völker ist (vgl. Einl. zu Ps. 1). Dieser Satz ist hier nicht wie in einem eig. Lehrgedicht abgehandelt, deducirt, sondern in der Form des Spruchs, in einem Kranz von Sprüchen wie Ps. 34 u. a., einfach ausgesagt u. behauptet. Aber er geht über diesen u. ähnl. Pss. nicht nur durch s. grössere Ausführlichkeit, sondern auch in dem Inhalt mehrfach hinaus, namentl. in folgg. Stücken: 1) dass er s. Satz im Gegensatz mit der häufigen ihm scheinbar wider-

*) [Besser nach and. LA. „ich gieng vorüber“.]

streitenden Erfahrung von dem Glück der Frevler, u. dem daraus sich ergebenden Anstoss, behauptet, u. zwar zu dem bestimmten V. 1 an die Spitze gestellten u. V. 7. 8 wiederholt ausgesprochenen Zweck, um vor Ärger u. Neid über diese Erscheinung, vor Ungeduld u. Kleinmuth über die daraus entstehende Bedrängniss der Frommen, zu warnen, u. zur Geduld, zum Ausharren im Vertrauen auf Gott u. Rechtthun zu ermahnen; 2) darin dass er s. Mahnung auch begründet: zunächst durch Hinweisung auf den Unbestand des Glücks u. der Macht der Frevler, ihren plötzlichen Untergang mitten in ihrer anscheinenden Blüte, u. ebenso die Vergänglichkeit der Noth der Gerechten; aber auch (wenngleich weniger deutl. ausgesprochen) auf den tiefern innern Grund alles göttl. Segens, durch d. Mahnung „sich an Gott zu vergnügen“ (V. 4), d. i. sich an ihm genügen zu lassen u. s. ganzes Glück zu suchen, also auf d. Freuden der Gottseligkeit (vgl. 17, 14 f. 16, 5 ff.). — Man kann demnach den Ps. zwar wol allenfalls ein „Lehrgedicht“ nennen, sofern seine Sprüche zu der Einheit einer (praktischen) Lehre verbunden sind: aber schwerlich mit DE WETTE eine „Theodicee“, eine „Abweisung der Zweifel die man gegen die Gerechtigk. Gottes, in Rücksicht des Schicksals der Frommen erheben konnte“. Denn nicht von Zweifeln ist hier die Rede, sondern von Ärger, Unmuth, Ungeduld; auch werden diese Zweifel (d. i. Anwandlungen des Unmuths) nicht „niedergeschlagen“, sondern mit Gründen, wie sie dem damaligen Standpunct des Glaubens angemessen sind, beschwichtigt u. zurechtgewiesen. Ausgebildeter ist der Charakter einer solchen in den Pss. 49 u. 73 *).

Der Kranz von Sprüchen den der Ps. bildet, ist alphabetisch angeordnet, aber dergestalt dass jeder Buchstabe ein Verspar, das auch einen zusammenhängenden Sinn bildet, umfasst; ausgenommen V. 7. 20. 34, die aber auch etwas grösser u. dreigliedrig, während die übrigen in der Regel (ausg. V. 14. 25. 40, denn wegen V. 28 s. unten) nur zweigliedrig sind **). Auch hängen meistens zwei solche Verspare oder Strophen näher zusammen. Alles ganz wie (der urspr. Anlage nach) Ps. 9 — 10 (s. Einl. dazu). Daher, wie zu er-

*) Vgl. meine Abh. über die *Stellung und Bedeutung des Buches Hiob im A. T.* in der Deutschen Z.-S. für christl. Wissenschaft u. s. w. 1850 Nr. 35 S. 275, wo der Bildungsgang der sog. Theodiceen in den Pss. u. dem Buche Hiob u. das Verhältniss ders. in den ausgebildeteren Pss. 49. 73 zu dem Buche Hiob näher nachgewiesen, auch der ganze Standpunct der alttest. Theodicee im Verhältn. zu dem christl. u. philosophischen gewürdigt ist.

**) Wie HGSTB. diese Erscheinung einversiger Strophen neben zweiversigen (die sich überall findet), ohne Rücksicht auf ihre grössere Länge aus der angeblichen Zehnzahl (vier Dekaden) des Ps. ableitet, ist ein Muster von Willkür u. Aberwitz, das keine nähere Beschreibung verlohnt.

warten, keine strenge Ordnung u. Bewegung der Gedanken, sondern eig. nur Wiederholung desselben Grundgedankens in verschiedenen Wendungen, wie längst bemerkt (vgl. Amyrald. bei Ros. Hgstb.). Die Gruppen die sich durch die Strophenbildung ergeben, bleiben besser auf die Erklärung des einzelnen verspart. Hgstb. lässt einen vorwiegend paraenetischen Eingang u. Schluss, die „sich in der Siebenzahl vollenden“ (d. h. aus je 7 Versen bestehn), von der Hauptmasse V. 8—33, die den Charakter ruhiger Betrachtung u. Darlegung des Thatbestands trage, sich sondern. Allein diese Scheidung scheitert daran dass die ermahnende Form einesth. auch V. 8 u. 26, also innerhalb der der Betrachtung zugewiesenen Masse, andernth. in dem Schluss nur V. 34 vorkommt (denn V. 36 ist keine Ermahnung, wie sich zeigen wird), obgleich sie grade hier als Anwendung am ersten zu erwarten sein würde wenn diese Abtheilung beabsichtigt wäre.

Ros. hat sich dadurch dass mehrere Behauptungen u. Verheissungen des Ps. (vielm. der ganze Grundgedanke des Ps.) seiner Meinung nach mit der Erfahrung u. dem allg. Weltlauf nicht übereinstimmen, zu der Annahme verleiten lassen dass er für Landsleute unter dem Druck fremder Herrschaft, zum Trost mit der Aussicht auf baldige Wiedereinsetzung u. Glückswechsel, bestimmt sei (ähnl. Olsh., wie gew., v. d. Syrischen Bedrängniss). De Wette, der dieselbe Beziehung früher in dem Gegensatz von „Gerechten“ u. „Frevlern“ (רְשָׁעִים) überhaupt angenommen hatte, hat sie in der 4. Ausg., wie anderwärts, aufgegeben, u. sich mit einer einheimischen begnügt, auf „ungerechte Richter u. gewaltthätige Obern, die den Frieden der frommen Theokratiker (!) störten, u. sie sogar oft zur Auswanderung zwangen“. Aber selbst so dürfte d. Verhältniss zu bestimmt gefasst sein: es ist der allg. Gegensatz von Gerechten u. Ungerechten u. ihres Looses, wie er überall bei Behandlung dieser Frage gefasst ist, u. am gewissesten in einem alphabet. Spruchpsalm. Damit fällt auch de W.'s Folgerung hieraus gegen die Abfassung von David, unter dessen Regierung schwerlich „eine solche Zerrüttung im Volk Israel“ stattgefunden habe (übrigens hat es an ungerechten Richtern u. Obern u. ihren Gewaltthaten gegen Geringe zu keiner Zeit gefehlt). Noch weniger ist man freilich berechtigt mit Hgstb. u. den ältern Ausll. die Aussagen des Ps. auf die eigenthümlichen Lebenserfahrungen Davids zu beziehen, u. so als Beweis für die Abfassung durch ihn geltend zu machen.

V. 1. 2. Thema (Grundgedanke u. Zweck) des Ps.: Warnung vor Ärger u. Eifersucht auf die Frevler, weil sie keinen Bestand haben. Der ganze erste Vers fast wörtl. wie Spr. 24, 19; der zweite Theil auch Spr. 3, 31. 23, 17. 24, 1, vergl. Ps. 73, 3. Als Gegenstand des Ärgers ist in allen

Stellen der Frevler schlechtweg genannt, weil er nicht bloss auf sein Glück (wie V. 7), sondern auch auf s. Bosheit (vgl. Luth. bei Hgstb.), auf s. ganzes Thun u. Treiben u. dessen anscheinendes Gelingen geht; der Ärger also nicht sowol Neid ist als sittl. Unwillen über dieses Treiben, u. Anstoss daran dass Gott es duldet u. gelingen lässt. — תִּתְחַר] in dieser Form nur hier (V. 1. 7. 8) u. Spr. 24, 19[86]) = refl. sich erhitzen, entrüsten, wie חרה im Kal intr. entbrennen (Subj. Zorn, u. unpers.). Beide Verba mit בְּ des Ggstands, der Regel der Verba mit feindseliger Bedeut. gemäss. — *Gras*] ein gangb. Bild der Vergänglichkeit (neben der „*Blume des Feldes*"), wie 90, 5. 103, 15. 129, 6ff. Jes. 40, 6ff. Hiob 14, 2. — יִמָּ֫לוּ] (Pl. paus. wie Hiob 24, 24 st. יִמְּלוּ Sing. יִמַּל Hiob 14, 2. 18, 16) nicht v. נמל (welches nicht existirt), sond. v. מלל (bekannte Verrückung der Verdoppelung auf d. ersten Rad. Ges. §. 67, 5 Anm.), verwdt. מוּל eig. *beschneiden*, dah. von Gras u. dgl. *abschneiden, abhauen*. Die Form יִמַּל nach der gew. Annahme Imperf. Kal mit intr. *a* in pass. Bedeutung (abgeschnitten werden): allein wenn die Bedeut. wirklich passiv ist, so muss die Form in allen diesen Stellen vielmehr Imperf. Niphal sein (st. יִמַּלּוּ, wie נִחַל, נִחַר pl. נִחֲרוּ, וַיַּכְּתוּ neben יֻכַּתּוּ, u. selbst נָזְלוּ neben נָזֹלּוּ u. dgl.[87]). — יֶרֶק דֶּשֶׁא] gehäufter Ausdr. st. דשא allein, wie ירק עֵשֶׂב Gen. 1, 30.

V. 3—6. (Str. ב, ג) Ermahnung in Treue u. Rechtthun auf Jhvh zu vertrauen u. ihm alles anheim zu stellen, in ihm s. Vergnügen zu finden, u. der Redlichkeit sich zu befleissigen: dann werde er die Wünsche seines Herzens befrie-

---

[86]) Wenn nicht etwa Spr. 3, 31 st. תִּבְחַר (welches zwar zu dem folg. בְּכָל־דְּרָכָיו der Constr. nach gut passt, aber weniger zur Analogie dieser Stellen) zu lesen ist תִּתְחַר, wodurch die Stelle ganz der unsrigen u. Spr. 24, 19 gleich würde.

[87]) Doch kann ich mich der Vermuthung nicht erwehren dass מלל (wie schon Ros. nach d. Vorgang der Syr. u. Vergleichung des Arab. ملّ u. Stier angenommen), der Natur seines Kerns ל gemäss, u. nach Anal. der verwandten אמל, קמל, אבל, נבל, בלל u. s. w. (מל, בל wie *mal*, *bal* u. s. w. in allen Sprachen) vielmehr *welken* heisse, wie d. parall. נבל (dann Imperf. Kal). So auch Olsh. Hier. *conterentur*, viell. nach ähnl. Auffassung des Worts = mürbe werden, zergehn.

digen, u. alles zu einem guten Ende führen. Diese Ermahnung ist die positive Ergänzung der vorherg. Warnung, die das Gegengift u. Heilmittel reicht gegen jenen Unmuth u. s. Folgen: nämlich die Ermahnung zum Vertrauen auf Gott gegen den leicht aus dem anstössigen Anblick entspringenden Kleinmuth, u. d. Anwandlung zu jener Verzweiflung (Unglauben) die Gottes Ordnung verloren gibt, Gottesfurcht u. Rechtschaffenheit für unnütz hält u. dgl. vgl. 73, 13. Hiob 15, 4); u. die zum „Gutes thun" gegen die Versuchung lass zu werden in s. Pflicht u. dem Beispiel der glücklichen Frevler zu folgen, oder Böses mit Bösem zu vergelten (vgl. Luth. bei Hgstb.). Ähnl. die übrigen Ermahnungen, die auf dasselbe hinauslaufen.

3. שְׁכָן־אֶרֶץ] ist sehr streitig, ob der Imperativ als wirkl. Imp. u. folgl. Ermahnung, oder (nach bekannter Regel, Ges. §. 130, 2) statt des Fut., als Verheissung zu nehmen sei. Für letzteres spricht der gewichtige Grund dass die Formel *„das Land bewohnen"* (wie *„d. Land besitzen"*, die hier wiederholt steht V. 9—11. 22. 29. 34), sonst nur als Verheissung (der Gesetzerfüllung) steht, wie 69, 37. Deut. 33, 28. Spr. 2, 21. 10, 30; u. als solche noch dazu u. in derselben Imperativform unten V. 27 wiederkehrt, was allerdings entscheidend scheint. So namentl. wieder Ros. Stier Hgstb. Allein dann müste nothw. der folg. Imp. ebenfalls eine Verheissung enthalten. Da dieser aber eine Ermahnung ist (s. nachher), so ist die Auffassung als Verheissung in diesem Zusammenhang, zwischen lauter sittl. Ermahnungen, ganz unpassend u. unbegreiflich (erst im folg. V. folgt die Verheissung); auch dass d. Imper. nicht als zweiter u. mit וְ steht, welches sonst immer die Attraction vermittelt (wie V. 27), ist dagegen. So wird sie also wol trotz aller Analogie zu verwerfen, u. der Satz als Imper. u. Ermahnung zu fassen sein. Man fasst diese gewöhnlich *bleib im Lande* (wie Gen. 26, 2 mit בארץ), als Ermahnung nicht aus Verdruss oder Verzweiflung über die Gewaltthaten der Frevler das Land zu verlassen u. auszuwandern: allein so bestimmt sie zu nehmen berechtigen die Worte schwerlich; auch wäre dann eher בָּאָרֶץ (wie Gen. 26, 2) zu erwarten, wie Hgstb. nicht ohne Grund bemerkt. „Das Land bewohnen" ist wol nur ein typ. Ausdruck für die ganze Stellung worein man von Gott gesetzt ist, vom

ganzen Volk auf den einzelnen übergetragen — s. Besitzthum u. s. Beruf —, u. die Ermahnung besagt, entsprechend dem parall. „vertraue auf Jhvh“ (de W.), dass er darin verbleiben u. verharren soll; vielleicht ist sie aber bloss ein Vordersatz zu der folgenden, ohne eine Bedeut. für sich zu haben, u. gibt nur den Begriff der Stelle an welcher diese geübt werden soll. [Letzteres ist vorzuziehen; vgl. dieselbe Constr. 2. Kön. 14, 10.] — רְעֵה אֱמוּנָה] schon von d. alten Übersss. sehr verschieden aufgefasst, ist eben so streitig wie die vorherg. Formel, ob Ermahnung oder Verheissung, u. überdies in welchem Sinn jedes. Als Verheissung Is. *pascéris fide* (tuâ) i. e. victum habebis ex mercede fidei tuae; u. in anderm Sinn Hgstb., wie schon Gusset. (JHM.) Cler. *pascere veritate* nach Hier. *pascere fide* (nämlich Dei) = veritate promissionum divinarum, d. i. du wirst dich der Treue Gottes zu erfreuen haben; eine augenscheinl. willkürl. u. gezwungene Beziehung der אמונה auf Gott. Besser Schultens animadvv. philol. *pasces securitatem* = secure vives (אמונה = Arab. امان, aber auch im Hebr. Sprachgebr. Jes. 33, 6 nachweisbar; also insofern nicht sprachwidrig, wie Hgstb. behauptet): müste aber jedenf. passiv *pascéris securitate* = fruéris heissen, wie Calv. *pascere fideliter* (terrâ) i. e. secure fruaris stabili quiete (אמונה = firma diuturnitas, vgl. Symm. *ποιμαινου διηνεκῶς*), u. Dathe zur Syr. (securâ quiete fruéris), u. ist immer eine beispiellose Formel. Nach dem belegbaren Sprachgebr. von רעה kann es hier (mit Accus.) nur wie Chald. רעה = רצה sein: mit Acc. der Pers. Freund sein, umgehn mit jem. (vgl. רֵעַ, u. Pi. Hithp.), wie Spr. 13, 20 (mit Thoren, parall. הלך את) 28, 7. 29, 3; mit Acc. der Sache Gefallen haben an etw., betreiben, suchen, nachtrachten, wie Spr. 15, 14 (Thorheit), Hos. 12, 2 (Wind = nichtiges, vgl. רְעוּת רוּחַ, רַעְיוֹן häufig im Koh. v. nichtigem Treiben) Jes. 44, 20 (Asche ebenso). So hier im guten Sinn mit אמונה Treue, Redlichkeit = sich ihrer befleissigen, sich dieselbe angelegen sein lassen, vgl. 119, 30 „den Weg der Redlichkeit wählen“, Jer. 5, 1 בַּקְּשׁ אֹ (parall. Recht thun) Spr. 12, 22 „R. üben“. Die Formel kann demnach nur eine sittl. Ermahnung sein.

4. התענג] eig. von weichlichem üppigem Wohlleben u. Ergötzen, wie Deut. 28, 56 (vgl. עָנֹג, עֲנֻגִּים u. Pu.); dann im guten

Sinn *sich ergötzen, vergnügen* an geistigen Gütern, mit עַל, wie V. 11 „an Frieden", insb. עַל-יהוה nicht bloss sich erfreuen an s. Gnade u. ihren Segnungen (wie Hgstb.), sondern vielmehr in dem Sinn von Vergnügen u. Genügen finden an ihm als höchstem Gut, u. nach keinem andern verlangen, wie Hiob 22, 26 (wo V. 24. 25 vorhergegangen ist dass man Silber u. Gold dahinwerfen, u. Gott für seinen Schatz achten solle, u. nun folgt dass man dann an Gott s. Genüge finden, u. was man von ihm bitte erlangen, was man beschliesse gelingen sehen werde), ähnl. Jes. 58, 14 vgl. V. 9, u. Hiob 27, 10 (wo von dem der sich an Gott ergötzt d. i. genügen lässt gesagt wird dass er ihn in jeder Noth anrufen dürfe). Ganz so auch hier ermahnend: *suche dein Vergnügen an Jhvh*, aber hypothetisch als Vordersatz (wenn du u. s. w.), mit der Verheissung als Nachsatz: *so wird er dir geben die Wünsche deines Herzens* (vgl. 20, 6. 21, 3), grade wie die Verheissung Hiob 22, 26f. 27, 10. Jes. 58, 9. So schon Calv. (uno Deo contentus vgl. Ps. 16, 5), Geier (omne gaudium unice ponas in Deo tuo, quippe qui fons est omnis boni etc.) JHM. Ros. de W. [Besser der Imper. nach den vorausgeh. Imperr. verheissend: *so wirst du dich an Jhvh vergnügen*, wie auch Hiob 22, 26 u. Jes. 58, 14 die Redensart als Verheissung steht; wogegen allerdings Hengstb.'s Behauptung: das „sich ergötzen am Herrn" komme nur als Glück u. Gabe, nie als Pflicht u. Aufgabe vor, ungegründet ist; vgl. Hiob 27, 10.]

5. גּוֹל] *devolve* wie Spr. 16, 3. 1. Petr. 5, 7. (Vgl. zu 22, 9.) [Incorrecte Orthogr. f. גֹּל, wie V. 7.] — *Weg*] d. i. Ergehn, u. alle Angelegenheiten, Sorgen u. s. w. die dasselbe betreffen, wie 91, 11. 119, 26. Jes. 40, 27. Hgstb. will es vom Thun verstehn: es Gott überlassen, der thun werde was zu thun ist, u. du nicht kannst. Aber aus Spr. 16, 3 (wo dafür מַעֲשֶׂה) folgt das nicht, u. ist eine willkürl. Beschränkung. — יעשה] *wird's machen* mit Nachdruck s. v. a. vollführen, wohl machen, zu einem guten Ende führen, wie 22, 32. 52, 11. — Dieser Vers, nach d. Lutherischen Übers., liegt dem Paul Gerhardt'schen Lied: *„Befiehl du deine Wege"* u. s. w. als Akrostichon zu Grunde.

6. Ausführung des „er wird's machen" V. 5. Die göttl. Hülfe u. Ehrenrettung als Rechtsoffenbarung verglichen mit der

Sonne, die aus d. Finsterniss der Nacht siegreich hervorbricht; worin die Mahnung liegt uns durch Widerwärtigkeit so wenig ängstigen zu lassen wie wir uns durch die Finsterniss der Nacht in der Erwartung des tägl. Lichts schrecken lassen (Calv.). — *Deine Gerechtigkeit, Recht*] zunächst subj. Rechtschaffenheit, obj. gerechte Sache, die durch s. Rettung an den Tag kommt, daher meton. für diese selbst, wie שׁפט Recht schaffen = retten (s. zu 4, 2). — הוֹצִיא] *aufgehn lassen* (caus. v. יצא aufgehn v. d. Sonne vgl. 19, 6). — הָאוֹר] (poet. אוֹר) ist insbes. die Sonne, das Tageslicht (im Gegensatz mit d. Nacht), vgl. 139, 11. Jes. 5, 30. 18, 4. Hab. 3, 4. Hiob 3, 16. 20. 31, 26 u. v. a. — *Mittag*] = hellstes Licht, Steigerung des parall. Lichts, als Bild wie Jes. 58, 10. Hiob 11, 17 vgl. Hiob 5, 14. Jes. 59, 10. Am. 8, 9.

V. 7 (Str. ד) schliest sich im ersten Gl. an d. vorherg. Str. an, in den beiden letzten aber, wo die Warnung V. 1 wiederaufgenommen ist, an die folgende, u. bildet so eine Übergangsstrophe. — דּוֹם] (unreine Orthogr. st. דֹּם) vom Schweigen der Ergebung: stille sein gegen Gott, in Wort u. That, s. zu 4, 5; vergl. הַשְׁקֵט Jes. 7, 4. 30, 15. 32, 17 (u. durchg. Lehre des Jesajah). — Die beiden letzten Sätze ergänzen einander d. i. bestimmen sich wechselseitig den Begriff dessen der Ggstand des Ärgers ist, nämlich des glücklichen Frevlers (der V. 1 noch nicht ausdrückl. gegeben war). מַצְלִיחַ דַּרְכּוֹ] (vgl. zu 1, 3), wie Deut. 28, 29. Jer. 12, 1. — עֹשֶׂה מְזִמּוֹת] (s. zu 10, 2) = עַוְלָה ע׳ V. 1.

V. 8—11 (Str. ה, ו) kehrt zurück zu der Warnung des Anfangs (wie schon in V. 7b), die hier ebenso weiter ausgeführt u. begründet wird wie jene V. 2, durch den Unbestand u.

V. 6. Statt וּמִשְׁפָּטֶךָ (Pausalform st. ־טְךָ bei einem Einschnitt zweiten Rangs, wie oft in Poesie wie Prosa z. B. צִדְקָתֶךָ 5, 9) haben viele Hdss. (60 Kenn. u. über 100 de R.) u. Ausgg. Pl. מִשְׁפָּטֶיךָ *deine Rechte;* was von Gott sehr gebräuchl. (= deine Gesetze, Ordnungen, z. B. 36, 6 = parall. צִדְקָתְךָ), aber von einem Menschen s. v. a. *deine Rechtssachen* sein würde, was hier ganz unpassend. Also wol nur eine falsche Deutung der Punctation ־ךָ als def. Orthogr. des Plur. ־יךָ, wie 9, 15 תְּהִלָּתֶיךָ st. ־תְךָ (s. das.).

baldigen Vergang der Frevler, wozu hier, wie V. 3ff., als positiver Ggsatz der Wohlstand u. Friede des Gerechten kommt.

עזב] = חדל mit לְ u. מִן (ablassen von) fahren lassen, aufgeben, den Zorn, wie Gen. 24, 27 (die Gnade). Hiob 10, 1. 20, 13. — אַךְ־לְהָרַע] *nur um übelzuthun*, d. h. der Zorn dient nur dazu zur Sünde zu verleiten, nämlich durch unziemliche Reden gegen Gott (vergl. 39, 2. 73, 2), auch wol solche Thaten gegen die Feinde (vgl. über die sittl. Gefar des Unmuths, Neids Gen. 4, 7. 8), u. so selbst unter die Übelthäter (מְרֵעִים V. 1) zu gerathen. Erfolg, nicht Absicht des Zorns (Al. ὥστε πονηρεύεσθαι). Das „*nur*" zeigt an dass d. Zorn 1) nichts helfe, sondern 2) keine andre Folge habe als diese (Calv.: „fieri aliter non posse quin ad peccandum nos impellat", vergl. Luth. bei Hgstb.: „was hilft solcher Zorn? er macht d. Sache nicht besser, ja führt sie nur tiefer in den Schlamm . . ., den Übelthätern bist du gleich geworden, u. wirst mit ihnen verderben"). An eine wirkl. Nachahmung der Frevler, um auf diesen Wegen gleiches Glück zu finden (vergl. 49, 14), ist wol nicht mit Gei. Ros. u. a. zu denken. — *Das Land besitzen*] eig. Verheissung für d. Volk (s. zu 25, 13), hier übergetragen auf d. Einzelnen (wie V. 3 „das Land bewohnen"), auch V. 11. 22. 29. 34. Den Gegensatz bildet die eben so stehende Formel *ausgerottet werden* (aus d. Lande, vergl. 21, 11. 34, 17 u. zu 10, 16) V. 9. 22. 28. 34. 38; übergetr. v. d. Kanaanitern, u. wol entlehnt v. einem Baum (vgl. V. 35). — *Du blickst auf s. Stätte, und er ist nicht mehr*] auch gangb. Formel von der Vernichtung der Frevler, vgl. V. 36 u. zu 10, 15.

V. 12—15 (Str. ז, ח) die Frevler hier in ihrer Feindseligkeit gegen die Gerechten betrachtet, wie wieder unten V. 32ff. (Str. צ, ק): ihre Anschläge gegen die Gerechten werden durch Gottes Schutz zu nichte gemacht, u. schlagen zu ihrem eignen Verderben aus. — זמם] im bösen Sinn auf Böses sinnen = *machinari* (vergl. 31, 14) von hinterlistigen Anschlägen (מְזִמּוֹת V. 7); mit d. Dat. gleichs. nachstellen, auflauern = צפה V. 32. *Zähne knirschen*] 35, 16. — *Lacht über ihn*] bez. die Nichtigkeit solcher Anschläge u. Anstalten; wie gefärlich sie auch scheinen mögen, vor Gott (s. zu 2, 4), dessen Schutz über den

Gerechten waltet, u. sie vereitelt; also auch vor d. geistlichen Augen der Frommen (Hgstb.). Es umfast aber auch ihre Thorheit, sofern sie nach d. Folg. zu ihrem eignen Verderben gereichen (Ros.). — *Sein Tag*] Tag seines Untergangs, wie 137, 7. Hiob 18, 20. Ob. 12 u. a. Ebenso *s. Zeit* Jes. 13, 22. Jer. 27, 7, vergl. unser *s. Stunde.* — V. 14. 15 kommt noch d. weitere Fluch hinzu, dass sie sich dadurch ihr eignes Verderben bereiten (Selbstbestrafung), vgl. zu 7, 15 ff. 9, 16 ff. V. 14 ihre Veranstaltungen, V. 15 der Erfolg; dah. dort Perff., hier Futt. — *Schwert* u. *Bogen* Bild aller Mittel zu schaden. Das Suff. ם in בִּלְבָּם steht mit Nachdruck = ihr eignes Herz, wie לָהֶם Jes. 3, 9.

V. 16 ff. (Str. ט — כ) ist mit vielen Wiederholungen u. mehrfachen Wendungen der Gedanke ausgeführt dass Gott der Versorger der Gerechten ist: dass er auch in der Noth es ihnen an nichts fehlen lässt, sie zwar fallen, aber nie ganz sinken lässt, so dass sie gedeihen u. immer mitzutheilen haben, u. ihr Gut vererben auf ihre Kinder, die in gleichem Segen stehn; während die Ungerechten mitten in ihrer Blüte verwelken u. schwinden, u. bei der grösten Fülle u. Macht verarmen u. untergehn.

V. 16. 17 (Str. ט) das Gedeihen des Gerechten, im Vergleich mit dem Untergehn u. Verderben des Frevlers. — Der Satz „*das Wenige* (der geringe Vorrath) *des Gerechten ist besser als der Reichthum vieler Ungerechten*"] ist in mehrfacher Hinsicht wahr: 1) weil es mit Genügsamkeit u. Gottes Segen weiter reicht als die gröste Anhäufung ungerechten Guts, das (auch nach unserm Sprüchwort) nicht gedeiht u. anschlägt (Spr. 13, 25 u. ausgeführt Hiob 20, 12 ff. unter dem Bild einer Speise die dem Leib nicht bekommt); 2) weil es allein die Seelenruhe u. Zufriedenheit gewährt, die durch die Sorgen des Reichthums u. ungerechten Guts verscheucht wird. In diesem

---

V. 13. כִּי־יָבֹא einige Hdss. bei Kenn. u. de R. כִּי בָא *dass gekommen ist* (s. Tag), wol conformirt dem vorhergeh. Perf. רָאָה, dem es allerdings, wenigstens auf Gottes Standpunct, folgerecht entspricht.

V. 14. יְשָׁרֵי־דָרֶךְ 18 Hdss. bei Kenn. u. de R. u. Alex. (Vulg. Ar.) יְשָׁרֵי־לֵב, wie die Formel sonst immer lautet (z. B. 7, 11. 11, 2).

Sinn stehn die ähnlichen Sprüche Spr. 15, 16 „besser ist weniges mit Furcht Jhvhs, als ein grosser Schatz u. Unruhe (מְהוּמָה) dabei“, u. 16, 8 „besser ist weniges mit Gerechtigkeit, als die Menge des Einkommens mit Unrecht“; weil d. Reichth. des Ungerechten nicht besteht, sondern bald wieder zerronnen ist. Letzterer Grund wird im folg. V. mit *denn* angegeben, wird also wol hier zunächst gemeint sein. Der Satz steht für sich (ohne Beziehung auf Gott), wie ein Naturgesetz: aber dass es eine Wirkung Gottes, erhellt aus V. 19b. — מְעַט] paucum, wie das Gegentheil רַב multum, substant. (wie in den angeff. Stellen der Spr.) mit לְ des Besitzes. — הָמוֹן] eig. *turba* = Lärm u. lärmende Volksmenge, grosser Haufe (opp. Adel): v. leblosen Dingen = Masse, Menge, Reichthum, wie Jes. 60, 5 Schätze des Meers, Jer. 3, 23 der Berge. Hgstb. läugnet die Bedeutung u. will nur Lärm gelten lassen, hier met. der mit Lärm u. Unruhe zusammengeraffte, u. fortw. davon begleitete Reichthum: aber in den angeff. Stellen steht es ohne tadelnden Nebenbegriff. — רַבִּים] nicht *grosse, mächtige* (wie Kimchi Ros., was erst im spätern Hebr. u. Chald. Sprachgebr.), sondern *viele:* das Wenige eines Gerechten gegenüber den Schätzen vieler Frevler (Calv. Stier Hgstb.).

17. *Arme*] bildl. die Werkzeuge der Bosheit u. Grund der Macht der Frevler, wie 10, 15. 1. Sam. 2, 31. Hiob 38, 15 (vgl. die *Zähne* 3, 8); hier wol Hülfsmittel der Macht derselben überhaupt, wozu auch ihre Güter gehören, die sie als Waffen gebrauchen.

V. 18. 19 (Str. י). Fürsorge Gottes für die Redlichen, die sie in der Noth nicht Mangel leiden lässt. — יֹדֵעַ] s. zu 1, 6. — *Die Tage*] d. i. das Leben mit seinem Inhalt u. Geschick, s. zu 31, 16. — *Ihr Erbe wird ewig sein*] von d. Dauer ihres Besitzthums im Lande (נַחֲלָה) u. Wohlstands („das Land besitzen“ V. 10ff.); auch wol die Vererbung auf die Nachkommen einschliessend.

20. (Str. כ) Gegensatz dazu: schneller Vergang des Ungerechten in s. Blüte. — כִּי] scheint, weil es den Gegensatz zum Vorherg. aufstellt, *aber* bedeuten zu müssen, wie hier (z. B. v. Stier) u. an andern Stellen angenommen wird (s. Ges. Lex. 6, c): allein diese Bedeutung ist unstatthaft (auch nach Ver-

neinungen bekanntlich nur scheinbar). De W. hält es für ein müssiges, nur der alphabet. Ordnung zu Liebe gesetztes Flickwörtchen; u. allerdings steht es nicht in bestimmter causaler Beziehung zu einem nächst vorherg. Satz (wie derselbe Satz V. 2. 9. 17 u. der gegentheilige V. 22. 28, u. wie Hengstb. auch hier nachzuweisen sucht), aber doch in einer allgemeinen, näml. zu dem allg. Satz des Ps., woraus er abgeleitet ist, wie häufig die Causalpartikeln (s. zu 1, 5. 6). — יְקַר־כָּרִים] ohne Zweifel *wie die Pracht* (Schmuck) *der Anger* d. i. das Grün der Wiesen u. Gewächse der Felder, die öft. ein Schmuck, Kleid der Fluren genannt werden, wie 65, 14 (wie auch die sie bedeckenden Schafherden): also d. gangb. Bild der Vergänglichk. wie V. 2. So schon Rabb. bei AE. Is. Luth. („köstl. Aue") Gei. JHM. JDMich. de W. u. a. כַּר = כֹּפֶר Umkreis, Aue, wie 65, 14. Jes. 30, 23 (u. wahrsch. auch Jes. 14, 30 wo zu lesen בְּכָרַי). Andre (nach d. häufigern Bedeut. von כַּר = *Lamm*) *das köstlichste der Lämmer* d. i. das Fett, näml. die Fettstücke der Opferlämmer die auf d. Altar verbrannt werden (Syr. Chald. AE. Kimchi Rud. Cocc. Ven. Ros. u. v. a.), oder die kostbarsten (erlesensten) Lämmer, in demselben Sinn als Opferlämmer (Calv. Cler.), oder gar die feinste Wolle der Lämmer (wie Köst.): aber das wäre ein eben so sonderbares als dunkel ausgedrücktes Bild der Vergänglichkeit. Daher Hgstb. (um obiges Bild mit d. gew. Bedeut. von כָּרִים Lämmer zu vereinigen) *Freude der Lämmer* = Gras: aber יְקָר heisst nicht Freude, u. die Bedeutung Anger steht schon 65, 14 hinlänglich fest. — *In Rauch schwinden sie*] nimmt man gewöhnl. = *in Rauch* (d. i. Feuer) *aufgehn* d. i. verbrannt werden: nach d. zweiten Deutung des vorherg. Bilds vom Verbrennen der Opferstücke, nach d. ersten von dem im Morgenl. üblichen Anzünden des dürren Grases verstanden (vgl. Jes. 5, 24); wogegen Ros. mit Recht bemerkt hat dass solches Gras schwerlich „ein Schmuck des Angers" heissen würde. Vielmehr geht es auf d. Verwelken des Grases, wie V. 2; u. d. *Rauch* steht nicht als Mittel sondern als Bild des baldigen Vergehns, Hinschwindens, wie sonst *Hauch* (הֶבֶל) u. *Schatten*, die ebenso mit בְּ zur Vergleichung gebraucht werden, wie 39, 7. 78, 33. Grade so 102, 4

כלו בעשן, wofür V. 12 „wie Kraut verdorre ich“. Der häufige Gebrauch von בְּ in solchen Vergleichungen knüpft sich an den vom Muster in dessen Weise etwas geschieht (s. zu 1, 1) an; dah. d. freie Wechsel mit כְּ, wie in בצלמו u. כצלמו Gen. 1, 26. 5, 1. Vgl. auch zu 31, 22. An eine Anspielung auf Sodom u. Gomorrha ist schwerl. mit Hgstb. (nach J. Arnd) zu denken.

V. 21. 22 (Str. ל, Ausführung der vorherg. durch den Gegensatz): der Ungerechte, durch den Fluch Gottes verarmt, macht Schulden, die er nicht bezahlen kann, u. geht zu Grunde; während der Gerechte durch den Segen Gottes gedeiht u. seinen Besitz ausbreitet, u. andern wohlthut (V. 22 wird durch *denn* beides von dem Segen u. Fluch Gottes abgeleitet, der im Suff. selbstverständl. enthalten ist, vergl. Spr. 3, 33). Derselbe Ggsatz von „Land besitzen“ u. „ausgerottet werden“ wie V. 9 u. 10—11. Daneben als Zeichen des Wohlstands *schenken* u. *geben*, wie nachher V. 26 „schenken u. leihen“, u. der Verarmung *borgen* u. *nicht bezahlen*. Hgstb. erklärt sich mit Recht dagegen beides hier von d. „moralischen Seite zu nehmen“ (wie schon Calv. bestimmter; es handle sich nicht um eine Rüge des Betrugs bei den Gottlosen, u. Lob der Menschenliebe bei den Frommen, sondern um Segen u. Fluch Gottes). Allein es liegt doch zugleich eine höhere sittliche Ansicht von dem Wohlstand u. d. Armuth einestheils darin dass jener nicht als blosser Besitz sondern als Mittel zum Wohlthun, diese als Unfähigkeit seinen Verpflichtungen nachzukommen gefast ist (wodurch beides erst eine sittliche Bedeutung u. s. wahren Werth erhält); anderntheils in der innern (sittl.) Nothwendigkeit dass jene Fähigk. dem Gerechten, diese Unfähigk. dem Ungerechten anklebt [88]).

V. 20. בְּעָשָׁן viele Hdss. (32 Kenn. 22 de R.) כְּעָשָׁן (dem Ausdruck nach auch Alex. Syr.); eine erleichternde, aber durch die Analogie widerlegte LA. — כָּלוּ ist durch d. Accent. wol mit Unrecht zum letzten Satz gezogen, da so der zweite Satz eines Verb. entbehrt u. es im letzten neben כָּלוּ eine frostige Häufung hervorbringt.

[88]) Diese sittliche Bedeutung des Gegensatzes erläutert schön Flam.: „hic (injustus) enim quamvis copiosus et dives ob intemperantiam fere semper aere alieno obstrictus est, neque eo se liberare potest aut vult: illi nunquam fere deest quod alteri . . liberaliter impertiat. Alter vel in maximis

V. 23. 24 (Str. מ). Der göttl. Segen u. Beistand des Gerechten unter einem andern Bilde; eines Führers auf dem Lebensweg, der seine Schritte leitet u. fest macht, u. wenn er auch einmal fällt, ihn wieder aufrichtet. — Der erste Satz ist aus Spr. 20, 24: „v. Jhvh sind eines Mannes Schritte“ (näml. geleitet oder abhängig), parall. „u. der Mensch versteht nicht seinen Weg“: also in dem Sinn dass, weil der Mensch den einzuschlagenden Weg nicht selbst kennt, er von Gott geleitet sein muss, dass d. Erwählen u. Verfolgen des Lebenswegs von Gott ausgeht. Hier ist dieser Satz durch die Beifügung des Verb. כּוֹנַנּוּ beschränkter gefasst: die Schritte werden v. Jhvh *gefestigt* d. i. (die Füsse) gekräftigt dass sie fest auftreten, im Gegensatz mit wanken (vgl. V. 31. 18, 37), wie act. כּוֹכֵן 40, 3 u. הֵכִין Spr. 16, 9: „d. Herz des Menschen denkt seinen Weg, aber Jhvh festigt [?] seinen Schritt“. Dass unsre Stelle aus Spr. 20, 24 (u. vielleicht 16, 9) entlehnt ist, zeigt sich an dem allg. גֶּבֶר, welches dort in einem allgem. Spruch steht, aber nicht in diesen Zshang (wo vom Gerechten die Rede ist) passt, u. sich nur als Anwendung eines allgem. Spruchs auf diesen Fall erklärt. — Der zweite Satz *und an seinem Weg hat er Gefallen*] (חָפֵץ mit Acc. der Sache, s. zu 5, 5) gibt den Grund dieser göttl. Unterstützung an: weil der von ihm eingeschlagene Weg ein gottgefälliger ist (so schon Calv.); oder besser die Bedingung, wie 32, 2: wenn oder sofern er u. s. w. wodurch der allgem. Begriff des „Mannes“ aus Spr. 20, 24 die nöthige Ergänzung zu dem eines Gerechten erhält. [Daher ist die Auskunft Hitz.'s: „u. an dessen Weg er Gefallen hat, der stürzt, wenn er fällt, nicht gestreckt hin“ überflüssig.] Ganz schief Ven. (vom Gerechten als Subj.): „et viâ suâ delectabitur = fruetur“.

24. *Fallen*] dem Bild V. 23 gemäss: sonst vom Frevler oder Thoren ausgesagt, im Ggsatz mit d. Gerechten, in absol. Sinn (d. i. fallen u. nicht wiederaufstehn) = Untergang, wie Spr.

divitiis eget, alter etiam in paupertate dives est. Improbus ne reddit quidem quod debet amicis: probus et pius largitur quod non debet egenti, quamvis inimico. Denique ille plerumque ex opulento pauper fit: huic favente Deo semper omnia quae ad victum et cultum sunt necessaria suppeditant.“ Ähnl. Calv.

11, 5. 14. 13, 17. 17, 20; hier aber v. d. Gerechten in relativem, von vorübergehenden Widerwärtigkeiten, wie Spr. 24, 16, vergl. Ps. 20, 9: im Ggsatz mit הוּטַל (eig. der Länge nach dahingestreckt werden) = succumbere d. i. liegen bleiben ohne wieder aufzustehn, wie der Frevler. Vgl. 36, 13. 20, 9. 2. Kor. 4, 9. — *Jhvh stützt s. Hand*] wie V. 17: d. i. hilft ihm wieder auf von s. Fall; vgl. 145, 14. [Unrichtig Böttch. „mit seiner Hand", so dass d. Obj. zu ergänzen wäre. Willkürl. Hitz. „erfast (= תמך) s. H."] — Beides leidet auch sittl. Anwendung [89]).

V. 25. 26 (Str. ג). Bestätigung der vorherg. Sätze vom Wohlstand u. Segen des Gerechten aus der Erfahrung eines Greises, als einer allg. Regel, u. ausgedehnt auf s. Nachkommenschaft: dass nie d. Gerechte von Gott verlassen werde u. sein Stamm verarme, sondern stets u. s. w. — *Verlassen*] (vergl. V. 28. 33. 9, 11) näml. bleibend u. gänzl. (לְעוֹלָם V. 28, לָנֶצַח vgl. 9, 19), was eine vorübergehende scheinbare Gottverlassenheit d. i. Noth nicht ausschliest (vgl. „fallen" V. 24). *Brot suchen*] (Klgl. 1, 11. 19) bezeichnet gänzl. Verarmung, Bettelhaftigkeit, die ein Fluch 109, 10. 1. Sam. 2, 36 vgl. Deut. 28, 38ff. (Hunger Strafe der Gesetzübertretung für ein ganzes Volk). — 26. *Schenkt und leiht*] auch 112, 5 in der Schilderung des Gerechten, aber als Erweisung seiner Barmherzigkeit. — לִבְרָכָה] nicht zum Segen gereichend andern (Stier), sondern = ברכה Gen. 12, 2 pl. Ps. 21, 7 (s. dazu) = pass. gesegnet. Hgstb., — weil er den hier ausgesprochenen schlichten (unbedingten) Glauben an die sichtb. Erweisung der Ordnung Gottes in diesem Leben nicht theilt, u. doch diesen Sätzen möglichst buchstäb-

---

[89]) So in dieser umfassendern Deutung Flam.: „si quid adversi acciderit, calamitati non succumbet, quia Dominus sustentat et corroborat animum ejus. Quinetiam vir pius peccat ille quidem et aliquando graviter offendit, sed Deo adjuvante celeriter resipiscit"; wogegen Calv. (gegen d. sittl. Deutung, weil hier v. Glück der Frommen die Rede): „simplex doctrina est, ubi Deus servos suos calamitatibus affligit; eas simul mitigare ut non prorsus succumbant, sicut Paulus 2 Cor. 4, 9. . . tantum hoc inter eos et incredulos esse discrimen quod ruinae letales non sint. Scimus enim, etiamsi leviter percutiat Deus reprobos, cedere illis in causam ultimi exitii."

liche Geltung vindiciren will, wagt zu behaupten dass Gott den Gerechten des A. B., um sie für die Entziehung der klaren Aussicht in das künftige Leben zu entschädigen, u. nicht an ihm irre werden zu lassen, seine Gerechtigkeit um so deutlicher in diesem Leben entfaltet habe, deutlicher als den Gläubigen des N. B., die — trotz 1. Tim. 4, 8 — in dieser Hinsicht ärmer seien als jene, dafür aber nach andern Seiten hin reicher (an geistlichen Tröstungen); jedoch, je mehr sie noch auf dem Standpunct des A. B. stehn, desto sicherer in zeitlichen Dingen auf Gott vertrauen dürften. Demnach wären die ewigen Ordnungen u. Gesetze der Weltregierung Gottes, oder doch die Offenbarung derselben an die Menschen u. in der Weltgeschichte, im A. T. andere gewesen als seit Christus!!

V. 27—29 (Str. ס, ע) nur der Gerechte wurzelt im Lande (bleibt in seinem Besitz), weil Jhvh Recht u. Gerechtigk. liebt: aber der Ungerechte wird ausgerottet. — *Halte dich fern* u. s. w.] grade wie 34, 15 unter demselben Buchstaben. — שְׁכֹן] ders. Imper. wie V. 3, aber hier unstreitig Verheissung (vergl. V. 29), zumal die im folg. V. mit *denn* gegebene Begründung eine Verheissung voraussetzt; während And. (wie Luth. de W.) den Imper. auch hier festhalten (s. zu V. 3). — Das Folg. ist nach d. Text-LA. von selbst verständlich. Anders gestaltet sich der Sinn u. die Satzabth. nach einer nöthigen Berichtigung derselben, worüber s. die krit. Randnote.

V. 27—29 bildet in unsrem Text nur die Str. ס, u. ע fehlt. Das ist aber dem ganzen Bau des Ps. u. dem Ebenmass der Glieder so sehr zuwider dass es unmögl. richtig sein kann. Denn 1) kann es zwar in solchen Pss. geschehen dass eine Strophe, statt aus zwei Versen, ausnahmsweise aus einem einzigen längern Vers besteht (wie hier V. 7. 20. 34); dass sie aber drei Verse umfasse, ist ganz unerhört, auch undenkbar, weil gegen das Grundgesetz der Dipodie. Dazu kommt 2) dass unter diesen drei Versen der lange aus drei, ja genau genommen vier Gliedern bestehende 28. V. ist, wie er hier sonst allein eine Strophe bildet. 3) Überdies fehlt es diesem V. an Einheit, indem der letzte Satz nicht zu den ersten passt (die eine Begründung der Verheissung des 27. V. enthalten), u. nur als Gegensatz zu dem folg. V. seine Stelle einnimmt: er ist also ein rhythmisches monstrum. Es muss demnach in der Mitte etwas ausgefallen sein was einen neuen Versanfang mit dem vermisten ע bildete, u. sich mit dem letzten Satz zu einer rhythm. Einheit verband. Wirkl. haben unter den alten Überss. Alex.

V. 30—33 (Str. פ, צ) der Gerechte hat durch Weisheit u. Recht in s. Munde u. d. Gesetz Gottes in s. Herzen einen festen Stand u. Tritt (feste Haltung), u. wird gegen die Anschläge

---

(Vulg. Ar. Aeth.) u. Symm. hier einen solchen Satz hinter לְעוֹלָם נִשְׁמָרוּ der sich ganz dazu eignet: Al. (nach cod. Vat.) ἀμωμοι ἐκδικηθησονται, wo aber statt des sinnlosen ἀμωμοι offenbar nach cod. Alex. (ἀνομοι ἐκδιωχθησονται) ἀνομοι zu lesen ist (wie auch die Vulg. *injusti punientur* bestätigt), u. Symm. ἀνομοι ἐξαρθησονται (nicht bei Montfauc., aber von Adler aus einer Vat. Hds. im Repertor. für bibl. u. morgenl. Lit. XIV, 187 beigebracht, u. schon v. Cappell. crit. s. lib. V c. 6, 5 angeführt, auch in d. Ausg. v. L. Bos. zu d. St. wahrscheinl. aus ed. Rom.). Das mit ע beginnende Hebr. Wort für ἀνομοι ist ohne Zw. עַוָּלִים (Hiob 18, 21. 27, 7. 29, 17 im Sing.), weniger wahrscheinl. עֲוִילִים (Hiob 16, 11 im Sing.). Was de W. gegen diese Wörter einwirft — dass sie nicht in den Pss. vorkommen — ist ganz unerheblich. Dagegen עָרִיצִים wie Hitz. früher wollte nach V. 35, ist ein zu specif. Wort. Das Verbum ist wie V. 38 נִשְׁמְדוּ (נִשְׁמָדוּ). Diese Einschaltung billigen Cappell. (crit. s. IV, 14, 1. V, 6, 5) Houbig. Dath. de Rossi Ros. Hitz. u. a. (auch Stier, der die Verderbtheit des Textes anerkennt, ist nahe daran sie zu billigen, u. lässt sich, wie auch Del., nur durch jenen leichten Einwand de W.'s abwendig machen), welche die Worte עולים נשמרו, wie jene Übersetzer, hinter לעולם נשמרו einschieben, u. ihre Auslassung aus der grossen Ähnlichkeit dieser Worte erklären. Allein da נשמרו in dem Satz mit לֹא־יַעֲזֹב als zweites Verb. nicht nur überfl. nachhinkt, sondern auch, indem es לעולם zu sich zieht, dem vorherg. Satz seine Kraft nimmt, u. durch Bildung eines neuen sich schlecht fügenden Glieds den Rhythmus stört, [u. da נשמר sonst überall refl. sich hüten, sich bewahren bedeutet, u. allein hier pass. Bedeut. hätte,] so ist es unstreitig aus dem urspr. נשמדו verderbt, u. bloss עַוָּלִים durch die Ähnlichkeit mit d. vorherg. לעולם ausgefallen (wahrscheinl. def. עַוָּלָם geschrieben, wodurch es ganz mit עולם zusammenfällt). Das Ausfallen dieses Worts muste diese Änderung des נשמדו, welches dadurch sinnlos wurde, in נשמרו nothwendig nach sich ziehen. [Besser wird man annehmen dass auch das für den vorhergeh. Satz ganz entbehrliche לְעוֹלָם durch Verderb aus עולים entstanden ist. Die Alex. aber gibt, wie so häufig, eine Doppelübersetzung desselben Satzes, von denen die eine dem ursprünglichen, die andre dem verderbten Text entspricht.] — Diese Ergänzung u. Emendation empfiehlt sich durch folgende Gründe: 1) sie verbindet sich mit d. folg. Satz zu einem einheitlichen Vers, der mit dem folg. V. denselben Gegensatz bildet wie die Verse 10 u. 11 (Str. ו) u. die beiden Glieder v. V. 9. 22. 34; 2) es wird dadurch nicht nur Stoff für die fehlende Str. ע geschafft, sondern auch die unförml. Masse der Str. ס nun in zwei rhythm. u. logisch wohlgegliederte Strophen ס u. ע aufgelöst; 3) die Analogie des V. 38, der denselben Parall. v. נשמדו u. נכרת, u. das vollk. Ggstück im Sinn zu dem so geschaffenen

des Bösen von Gott behütet. Weisheit, Recht, Gesetz Gottes stehn hier nicht (wie man gew. annimmt) zur Schilderung u. als Kennzeichen des wahren Gerechten, der die vorhergeh. Verheissungen auch verdiene (Gei. de W. Hgstb.), sondern als Mittel des Feststehns, welches der Hauptbegriff. Ähnlich V. 12—15. — הגה] nicht reden (wie fast alle Ausll.), sondern *denken* (wie Alex. μελετᾷ Syr. Hier. meditabitur), das auch v. Mund gesagt wird, s. zu 35, 20. 28 u. vgl. den ähnl. Parall. Jos. 1, 8.

31. Das Gesetz Gottes im Herzen ist wol dem Reden von Weish. u. Recht V. 30 als s. Quelle gegenübergestellt, aus der alles Reden davon fliessen muss wenn es Wahrheit haben soll. Dah. nimmt man den Satz als Bezeichnung der wahren, ungeheuchelten Frömmigkeit (AE. Kimchi Gei. JHMich. u. a.); besser als Richtschnur des Lebenswegs (Calv. Ros.), u. Grund des folg. Feststehns. — *Nicht wanken*] gew. s. v. a. nicht vom rechten Weg (des Gesetzes) abweichen gefast (JHM. Ros. de W.): allein gegen den Sprachgebrauch von מעד, welches mit der Neg. immer Feststehn, Festigkeit (der Knöchel u. Tritte, daher des Auftretens, Stehns u. Gehns) anzeigt, bildlich v. Wandeln in s. zwiefachen Sinn, physisch u. sittl. (s. zu 26, 1); hier entw. physisch v. gesichertem Wohlstand oder Sicherh. unter d. Schutz Gottes (wovon vorher u. im Folg.), oder v. sittlicher Festigkeit, d. i. kräftigem sichrem Auftreten u. festem Fortgang

---

Vers darstellt [vergl. auch 1. Sam. 24, 23]; 4) beide Verse der Strophe ס schliessen nun mit לְעוֹלָם [dieser Schluss in V. 27 hat aber vielleicht grade zum Verderb des Textesworts עַוָּלִים in לעולם geführt]. Alles dieses erhebt sie über den Rang einer blossen Conjectur der Alex. (die zu glücklich wäre als dass man sie ihr zutrauen könnte), u. bürgt dafür dass zu ihrer Zeit der Hebr. Text noch so gelautet hat. Grotius, dem Bellermann Metrik der Hebr. 121 u. Stier folgen, begnügt sich mit לעולם einen neuen Vers anzufangen u. לְ zu streichen: aber das gäbe einen lahmen Vers, u. לְ ist vor עולם unentbehrlich. — Ich sollte denken, diese Gründe müsten hinreichen um diejenigen die überh. nach Gründen zu urtheilen fähig u. geneigt sind, von der Unumgänglichkeit einer solchen Textberichtigung zu überzeugen. Dennoch hält nicht nur Hgstb., der überh. entschlossen ist kein Praejudiz gegen die Richtigkeit des Textes aufkommen zu lassen, sondern auch de W. u. noch neuerd. Del. an dem überlieferten Text fest; wogg. schon Venema grade so über die LA. geurtheilt hat wie ich.

auf dem Weg des Gesetzes, als Bedingung jener Verheissungen. Vgl. Calv. (non vacillare sed fixo gradu stare in proposito) Gei. Hgstb. — תִּמְצָד אׄ] Sing. fem. bei Plur. unpersönl. Dinge (wie bei dems. Plur. 73, 2 im Kethibh), s. Ges. §. 146, 3.

32. Das zwiefache Mittel der Unterdrückung: durch Gewalt *(Hand)* u. vor Gericht (durch falsche Anklage oder Bestechung des Richters). Letzteres ist zwar hier d. Gericht Gottes selbst, da יַרְשִׁיעֶנּוּ nicht etwa schuldig sprechen lassen d. i. zulassen dass er schuldig gesprochen wird von ungerechten Richtern („non sinet eum calumniis inimicorum oder injuriâ judiciorum opprimi" Flam. Vat. Gei. Ros.), sondern bloss schuldig sprechen bedeutet, also eine richterl. Handlung Gottes selbst ist (de W. Hgstb.): aber d. Ausdr. ist entlehnt v. menschl. Gerichten, u. die Verneinung besagt dass er von Gott nicht zu befürchten habe was v. menschl. Richtern, viell. was er schon von solchen wirkl. gelitten hatte u. im Gegensatz damit: dass Gott den von Menschen Verurtheilten seinerseits lossspreche d. i. als Gerechten behandle (vgl. Calv.: „ubi in judicium tracti fuerint et calumniis fere oppressi ut damnatis sint similes, contentos esse jubet Dei praesidio qui tandem ab iniquis hominum judiciis asseret eorum innocentiam", u. den von J. Arnd angewandten Spruch Tertullians bei Hgstb.: „si condemnamur a mundo, absolvimur a Deo"); es müste denn eine litotes sein (wie de W.) mit d. Sinn: „er bringt s. Recht an's Licht", wie V. 6. — בְּהִשָּׁפְטוֹ] nicht nothw. *wenn er gerichtet wird,* sondern eher *wenn er* (der Gerechte oder auch d. Frevler) *rechtet* d. i. vor Gericht, wie 109, 7 [besser: wenn man mit ihm rechtet].

V. 34—36 (Str. ק, ר). Rettung u. Bestand des Gerechten, wenn er auf Gott vertraut u. s. Weg geht, während der trotzige Ungerechte, wie blühend u. festgewurzelt s. Wohlstand auch scheinen mag, plötzlich u. spurlos vergeht. Die Ermahnung zum „Harren auf Gott" u. „Beobachten seines Wegs" (d. i. Gesetzes) u. die Verheissung ihn zu „erhöhen" scheint eine bedrängte Lage des Gerechten vorauszusetzen (viell. von dem gewaltigen Frevler V. 35), u. jene das Mittel zur Rettung daraus zu enthalten. Die Strophe ר gibt einen veranschaulichenden Beleg zu dem Schlussatz des 34. V. aus s. eignen Erfahrung (wie V. 25). —

Erhöhen] s. zu 3, 4. 18, 49. — עָרִיץ] eig. *schrecklich* (vgl. zu ערץ 10, 18), gewöhnl. mit d. Nebenbegr. eines Gewaltthätigen (ὑβριστης), Wütherichs; hier bestimmendes Adjectiv als Appos. (zweiter Accus. regiert v. ראה, wie sonst ein Partic. nach d. Verben der Sinne) zu רָשָׁע, zur Bezeichnung seiner Furchtbarkeit u. Macht, in der ihn der Dichter sah (Calv.). Im 2. Halbv., wo für s. Wohlstand das gangb. Bild eines Baums (vergl. zu 1, 3) gebraucht wird, folgt als zweite Apposition (auch noch reg. v. ראה) מִתְעָרֶה] (refl. von Pi. Hiph. entblössen, ausleeren, ausgiessen) eigentl. sich ausgiessen, hier von einem Baum sich ausbreiten (שׁלח, סרח). So schon Calv. (der auch d. Constr. richtig als Appos. fasst) Cler. — אֶזְרָח] eigentl. *von selbst aufgegangen, gewachsen* (nämlich in s. Boden), also in s. ursprüngl. Boden stehend = *indigena*, u. daher um so fester gewurzelt (Cler.), d. i. nicht gesetzt, verpflanzt; steht sonst nur v. Menschen = eingeboren im Gegensatz mit einem Fremden (גֵּר), der gleichs. aus fremdem Boden hieher verpflanzt u. ohne tiefere Wurzel im Lande ist (vergl. אָצִיל, עֵקֶר), hier aber in s. urspr. Bedeutung (Anall. s. Ges. thes.). Alex. u. Vulg. drücken כְּאֶרֶז הַלְּבָנוֹן aus, was Hitz. vorzieht.

V. 36 vergl. V. 10. — וַיַּעֲבֹר] nicht impers. *gieng man vorüber* (wie Al. Vulg. (nur 1. Pers.) Luth. u. noch Köst. Stier Del.), sondern *er gieng vorüber* = vergieng, verschwand (so schon AE. Calv. Cler.). [Dies wäre aber ein unpassender Ausdruck, nachdem das Bild des Baums vorausgegangen ist; das folgende Sätzchen wäre tautologisch u. das והנה ganz unpassend. Vielm. ist mit Köhl. Houbig. u. Hitzig nach Alex. Vulg. Syr. u. Arab. וְאֶעְבֹּר zu lesen, wie der Parall. u. jenes והנה fordert; vgl. Hiob 5, 3.]

V. 37—40 (Str. שׁ, ת) abermaliger Ggsatz des Gerechten u. Ungerechten.

37. Der erste Halbv. gewöhnl. (wie schon die alten Übersss. sämmtl.): *bewahre Redlichkeit, und habe Rechtschaffenheit vor Augen* (Luth.: bleibe fromm u. halte dich recht), indem תָּם u. יָשָׁר gegen Gramm. u. Sprachgebr. als abstracta genommen werden. Vielmehr (wie schon AE. Is. Flam. Calv. Cler. Ven. u. neuerdings Hitz. de W. 4. A. Maur. Hengstb. Olsh.) *beobachte den Redlichen und sieh den Rechtschaffenen*

(vergl. „sehen“ V. 25. 34. 35); worauf dann folgt was man an ihnen sehen kann: *dass Nachkommenschaft* (wird) *dem Mann des Friedens* (d. i. dem Redlichen u. s. w.); כִּי *dass* dem Accus. nachschlagend, wie Gen. 1, 4. Ex. 2, 2. Der Gegensatz dazu V. 38 (die Verbrecher werden vertilgt) ist *die Nachk. der Ungerechten wird ausgerottet,* vgl. V. 9. 22. 28. 34. אַחֲרִית heisst gewöhnl. Zukunft, Ende (wie häuf. im Buche Hiob = תִּקְוָה), u. so Calv. Cler. Hgstb. Hitz. (früher richtig: Nachwuchs, was er jetzt nur für V. 38 festhält) u. v. a.: aber dass es hier = זֶרַע (wie 109, 13. Jer. 31, 17. Am. 4, 2. 9, 1. Hez. 23, 25), erhellt aus d. folg. V. u. s. Parallelen. So schon Alex. u. Ven. Ros. de W. Olsh. Wie Hgstb. diese Bedeutung läugnen kann im Angesicht aller dieser Stellen u. Anall., ist unbegreiflich.

Psalm XXXVIII.

Klage über schweres Leiden und Bitte um Hülfe.

1. [Gesang Davids zur Erinnerung.]
3. Jhvh, nicht in deinem Unwillen rüge mich,
und nicht in deinem Grimm züchtige mich.

3. Denn deine Pfeile sind herabgefahren in mich,
und es fuhr herab auf mich deine Hand.
4. Nichts ist unversehrt an meinem Fleisch vor deinem Grimm,
nichts heil an meinen Gebeinen vor meiner Sünde.
5. Denn meine Verschuldungen haben überstiegen mein Haupt,
wie eine schwere Tracht sind sie zu schwer für mich.

6. Verstunken, zerflossen sind meine Beulen,
vor meiner Thorheit.
7. Gekrümmt, gebeugt bin ich gar sehr,
den ganzen Tag gehe ich schmutzig (trauernd) einher.
8. Denn meine Lenden sind voll Brand,
und nichts ist unversehrt an meinem Fleisch.
9. Erstarrt und zerschlagen bin ich gar sehr,
ich brülle vor Gestöhn meines Herzens.

10. Herr, gegenwärtig ist dir all mein Verlangen,
und mein Seufzen vor dir nicht verborgen.

11. Mein Herz pocht eilig hin und her, verlassen hat mich meine Kraft,
und das Licht meiner Augen, auch das ist nicht bei mir.
12. Meine Lieben und Freunde hinweg von meiner Plage stehn,
und meine Nächsten haben sich ferne gestellt.

13. Und (denn) Schlingen legten die trachten nach meiner Seele;
und die suchen mein Unglück, haben beschlossen Verderben,
und Trug den ganzen Tag sinnen sie.

14. Und ich wie ein Tauber höre nicht,
und wie ein Stummer der nicht öffnet seinen Mund.
15. Und bin wie ein Mann der nicht hört,
und in dessen Mund keine Widerrede.

16. Denn auf dich, Jhvh, habe ich geharrt,
du wirst antworten, Herr mein Gott.
17. Denn ich sprach: „sie möchten sich freuen über mich,
beim Wanken meines Fusses haben sie wider mich gross gethan".

18. Denn ich bin zum Fall (Zusammenknicken) bereit,
und mein Schmerz ist mir stets gegenwärtig.
19. Denn meine Schuld bekenne ich,
kümmere mich ob meiner Sünde.

20. Und meine Feinde ohn' Ursach sind stark (zahlreich),
und viel sind meine Hasser ohne Grund.
21. Und bezahlend Böses für Gutes,
befeinden sie mich dafür dass ich nachjage dem Guten.

22. Verlass mich nicht, Jhvh,
mein Gott, sei nicht fern von mir.
23. Eile zu meiner Hülfe,
Herr, mein Heil!

Klage über schweres Leiden durch boshafte Feinde, denen er im Vertrauen auf Gott geduldig u. ohne Widerrede gegenübersteht, u. Bitte ihm nicht länger fern zu stehn u. zu Hülfe zu eilen. — Die Hauptmasse des Ps. ist Klage, Schilderung seiner Leiden, nebst

Motiven zur Erweckung der Barmherzigkeit Gottes. Die Bitte selbst nur im Eingangsvers V. 2, u. im Schluss V. 22. 23. Auch zeigt sich in der Klage keine bestimmte Gliederung u. Fortschritt der verschiedenen Seiten (Factoren) des Leidens, also Strophen, sondern dieselben Seiten, Bilder u. Ausdrücke kehren an verschiedenen Stellen regellos wieder (die von Olsh. bemerkten „Distichen" — ein von mir oft hervorgehobenes Grundgesetz der rhythmischen Bewegung — kann ich grade hier nicht entdecken, ausser am Schluss). Nur V. 14f. wechselt die Einförmigkeit der Klage einen Augenblick mit der Schilderung der schweigenden Geduld die er den Angriffen u. Schmähungen seiner Feinde entgegensetzt (das einzige Eigenthümliche was der in lauter gangbaren Formeln u. stehenden Bildern sich bewegende Ps. bietet), fällt aber dann wieder in den alten Ton zurück. — Doch tritt mit V. 13 insofern eine Wendung ein als von da an die Klage sich auf Feinde bezieht, die als die Ursache der bisher geschilderten Leiden erscheinen; u. so kann man den Ps. in zwei Abschnitte theilen: 1) nach dem, wie gewöhnlich, vorausgeschickten Hülferuf V. 2 — hier der Bitte ihn seinen Zorn nicht länger fühlen zu lassen —, eine Schilderung seiner Leiden von der innern Seite, in ihrer Wirkung auf s. ganzes Befinden, seinen Leibes- u. Seelenzustand (jenen unter dem Bilde einer Krankheit) V. 3—12; 2) von ihrer äussern Seite, als herrührend von den Verfolgungen seiner vielen Feinde V. 13—21: nebst einer Bitte um Hülfe zum Schluss V. 22f. — Hgstb.'s Annahme dass es ein alphabetischer Psalm sei — bewiesen durch die Zahl der Verse (22) u. daraus dass in den Schlussversen drei Glieder auf den ersten Buchstaben des Alph. den letzten folgen lassen (אל תעזב u. s. w.) — sei nur als ein Beispiel angeführt wessen er fähig ist.

Ton u. Bilder wie Ps. 6. 22. 31. 69 u. a., namentl. im bildl. Sinn der Krankheitsschilderung (worüber s. Einl. zu Ps. 6), u. in der stets wiederkehrenden Bezeichnung der Leiden als sittlicher Schuld (Sünde, Thorheit u. dgl.*); dah. dritter Bussps.). Zunächst ist er verwandt mit Ps. 6, woraus die Eingangsbitte V. 2 fast wörtlich entlehnt ist: aber ohne den gedrungenen Gang u. Umriss den jener hat, u. mehr wie eine zerflossene Ausführung u. Nachahmung desselben (wie auch DE W. urtheilt), oder doch Variation desselben Themas**).

---

*) Ob daraus ein lebhafteres Schuldgefühl (dass dies „der Stachel seines Schmerzes" gewesen, Hgstb.) folgt? Schwerlich; eher dass beide im Sprachgebrauch schon gangb. Wechselbegriffe geworden waren, so dass sie gradezu als gleichgeltend gebraucht wurden.

**) Wie Hgstb. dagegen behaupten kann dass d. Ps. „einen durchaus originellen u. selbständigen Charakter trägt", begreife ich nicht.

De W. hat seiner alten Neigung die Klagpsalmen auf das spätere Verhältniss des Isr. Volks oder des frommen Theils desselben zu seinen Unterdrückern (nach Anal. der Personification des Volks in Klgl. 3) zu beziehen, bei diesem Ps. noch entschiedener als bei Ps. 6 u. 22 nachgeben zu dürfen geglaubt, u. meint, gestützt auf die Auctorität Isaki's u. den Beifall Ros.'s(2. Ausg.), dass diese Deutung „wol fest stehn möchte". Allein sie ist nicht möglich ohne eine durchgängige Allegorie anzunehmen, die in d. Pss. beispiellos, u. durch d. Personification von Klgl. 3 (vgl. Jes. 49. 51. 53) nicht belegt ist, da sie dort — mit der bei den Propheten gangbaren Personification des Isr. Volks zusammenhängend — durch das Vorhergehende vorbereitet u. mit dem Plur. wechselnd völlig deutl. u. unverkennbar ist, während sie sich hier durch keine Spur verräth, u. also nicht zu errathen wäre.

1. Überschrift. לְהַזְכִּיר] wie Ps. 70 *zur Erinnerung* (in Erinnerung zu bringen) d. i. [nicht: „um die Sünde, Schuld in Erinnerung zu bringen", wie Hitz. nach Num. 5, 15. 18. 1. Kön. 17, 18. Hez. 21, 28ff. annimmt, da dies zu Ps. 70 nicht passt, sondern] entw. zum Gedächtniss, Denkmal meiner Leiden u. Rettung, oder um mich bei Gott in Erinnerung zu bringen, wie Chald. Is. (nach der nationalen Deutung von Israel) Ges. Hgstb., der nach 1. Chron. 16, 4 לְהַזְכִּיר וּלְהוֹדוֹת וּלְהַלֵּל einen unerweislichen speciellen Sprachgebr. des Worts von Klagen u. Gebeten im Ggsatz mit Lob- u. Dankliedern (תּוֹדָה) annimmt, u. mit אַזְכָּרָה Opfer = *Gedenkopfer*, als Mittel den Menschen bei Gott in Erinnerung zu bringen, in Zusammenhang bringt. So schon Chald. zu Ps. 70, u. hier JDMich. *(beim Opfer)* u. Ewald (richtiger *als Weihrauchopfer*); was nach Jes. 66, 3 möglich (s. zu 20, 4), aber so nackt u. ohne Obj. nicht wahrscheinlich. Am einfachsten *zum Preis* oder *Ruhm* näml. Gottes (s. zu 20, 8). [Dies passt aber nicht zu dem Charakter d. beiden Pss., voll Klagen u. flehentlicher Bitten; besser *zum* oder *beim Räuchern* sc. soll d. Ps. gesungen oder gebetet werden (vergl. Luk. 1, 10); so auch Kamph. u. Del. (der aber nicht an das Räucheropfer, sondern an die Darbringung der אַזְכָּרָה denkt); ein mit Num. 17, 11 im Einklang stehender liturg. Gebrauch dieser Pss., der aber wol kaum vor d. Zeit der Noth unter d. Syrischen Herrschaft aufgekommen ist. Alex. *εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββάτου* vgl. 1. Makk. 1, 48. 2. Makk. 6, 6. 11.]

V. 2 wie Ps. 6, 2 (s. das.). Thema des Ps., das im Folg.

ausgeführt. — Im 2. Gl. natürlich אַל aus d. 1. Gl. zu wiederholen, wie 9, 19 לֹא.

V. 3 ff. Erläuterung seiner Bitte mit *denn* durch bildl. Schilderung seiner Leiden, worüber s. d. Einl. — *Deine Pfeile*] Bild der göttlichen Strafen, wie Deut. 32, 23. Hez. 5, 16 („Pfeile des Hungers") u. in ähnl. Klage wie hier Hiob 6, 4 (vgl. die Pfeile des Apollo bei Homer Il. 1). Ebenso *deine Hand* d. i. die schlagende, s. zu 32, 4. — נחת] eig. d. Aram. Wort für d. Hebr. ירד, hier v. Pfeilen herabfahren, herabkommen, fallen (v. göttl. Strafen 7, 17 vgl. נפל Jes. 9, 7); von d. Hand mit על aufliegen, ruhen[90]).

V. 4. אֵין־מְתֹם] eigentl. *keine Unversehrtheit* = nichts ist unversehrt, gesund (wie V. 8), auch Jes. 1, 6 wo dasselbe Bild eines wunden kranken Körpers für den Zustand des Volks, an dem keine gesunde Stelle zu finden; gleichbed. mit dem parall. אֵין־שָׁלוֹם] (wie Jes. 48, 22. 57, 21. Jer. 12, 12 u. a.) *kein Heil* = nichts ist heil, unversehrt = שָׁלֵם (ein zunächst negativer Begriff, s. zu 7, 5). — Jedem der beiden Glieder ist zugleich mit מִפָּנַי der Grund des Leidens beigefügt: zuerst der nächste Grund, der Zorn Gottes, wie V. 2; dann der letzte, s. Sünde, wie V. 6 (m. Thorheit) u. 19, u. wie 31, 11 „durch m. Schuld". Dah. V. 5 gradezu *m. Verschuldungen* (wie 40, 13) gesetzt, st. m. Leiden, Unglück, als Wechselbegriffe in der Weltansicht des A. T.'s (s. zu 5, 11. 31, 11). — *Überstiegen m. Haupt*] oder *sind mir über d. Kopf gestiegen*, entlehnt von

---

V. 3. נָחֲתוּ nach dieser Punctation entweder perf. Pi., was aber trans. herabdrücken heisst u. hier nicht passt, oder Niph. (wie gewöhnl. nach AE. Kimchi), was aber sonst ebenso wenig vorkommt als ein Niph. von ירד oder נוח, u. durch den intr. Begriff des Worts ausgeschlossen ist (das Aram. angebl. Ethp. ist vielm. ein Ittaphal d. i. Pass. des Aphel = Hoph. הָנְחַת, das im Chald. daneben vorkommt). Da im 2. Gl. in derselben Bedeutung Kal folgt, so ist um so mehr auch hier ein solches anzunehmen, u. d. Punct. נָחֲתוּ wol von einer falschen passiven Auffassung der Phrase ausgegangen, st. נָחֲתוּ.

[90]) Verwdt. mit נוּחַ sich niederlassen, ruhen, setzen, u. aus diesem abgeleitet durch Vermittelung von נַחַת Ruhe, auch vom Herabfahren u. Aufliegen des Arms Jes. 30, 30 (vergl. V. 32 מַטֵּה אֲשֶׁר יָנִיחַ Stock den er aufsitzen lässt); gradeso wie שחת von שׁוּחַ durch Vermittelung von שַׁחַת.

einer Wasserflut, gangb. Bild der Gefar (s. zu 18, 17), vergl. 69, 3. 16. 124, 4. — *Tracht*] wie alle Schuld u. dah. Strafe gedacht wird (s. zu 7, 17); hier *zu schwer für mich,* näml. um sie zu tragen (vgl. Gen. 4, 13) = erdrückend, unerträglich für menschl. Kraft: zunächst die Schuld für das Gewissen, wenn es die unermessl. Grösse seiner Sünde u. Verantwortung vor Gott inne wird (so Kain Gen. 4, 13), dann die Folgen derselben, wie hier.

6. *Beulen, zerfliessen*] bloss zur Ausmalung des Bildes dienend, wie die Striemen Jes. 1, 6. — *Thorheit*] st. Sünde, als Quelle derselben (s. zu נָבָל 14, 1), vgl. אִוֶּלֶת 107, 17.

7. נַעֲוֵיתִי] Niph. wie Kal gew. im sittl. Sinn Verkehrtheit, pravitas, wie עָוֹן); hier physisch, wie Jes. 21, 3 wo es von d. Wirkung leiblicher u. psych. Schmerzen (Angst) auf den Körper steht = *sich winden, krümmen* vor Angst u. Schmerz (vergl. חִיל u. חַלְחָלָה im 1. Gl.), daher hier gew. (als Wirkung des Unglücks) *gebeugt* sein, vgl. Al. ἐταλαιπωρησα Vulg. miser factus sum (dah. Cappell. crit. s. IV, 5, 13 נַעֲנֵיתִי bei ihr vermuthete); während Hgstb. Jes. a. a. O. aus dem Parall. bestürzt sein u. der Folge „so dass ich nicht höre, nicht sehe" die Bedeut. verrückt, von Sinnen sein auch für unsre Stelle folgert. Allein das folg. שַׁחוֹתִי u. parall. קֹדֶר הִלַּכְתִּי (s. zu 35, 14) spricht dafür dass es in gleichem phys. Sinn von dem *Krümmen* oder Beugen des Körpers *zur Erde* als Ritus der Trauer stehe (wie schon Ros. geneigt ist); womit dem Sinne nach die Auffassung Calv.'s *sich* unter d. Hand Gottes *beugen* = demüthigen übereinkommt, weil das d. Sinn aller Trauergebräuche ist.

8. כְּסָלַי] Sing. *Lende* Hiob 15, 27, Plur. die fetten *Lendenmuskeln* nächst den Nieren (ψοαι Symm.), wie oft in Opfergesetzen Lev. 3, 4. 10. 15 u. a. Hier nach Bochart hieroz. I, 2, 45 die Neuern gewöhnl. *Eingeweide, Inneres* überh. (vgl. שַׁחוֹת, קֶרֶב), was aber nicht erweislich. — נִקְלֶה] v. קלה rösten, dörren, auch verbrennen Jer. 29, 22 eig. *Geröstetes, Gedörrtes,* hier wol st. Brand (Fieber), wie Chald. (קְדִיחָתָא) Flam. Calv. Rud. Gei. u. die meisten: also *m. Lenden sind voll Brand,* ein ähnl. bildl. Ausdruck der ausdorrenden, verzehrenden Wirkung des Kummers wie 39, 4. 102, 4. Jer. 20, 9. Hiob 30, 30 vgl. zu 32, 3. Hgstb., der die Bedeut. brennen im Verb. u. die

(allerdings einem Part. pass. nicht ganz angemessene) abstr. Brand im Part. verwirft, will nur *dörren* gelten lassen, u. übersetzt wie LUTHER: „*meine Lenden verdorren ganz*"; was an sich einen sehr annehmlichen Sinn gäbe, aber an dem Verb. *voll sein* scheitert, das ein materielles Object verlangt, u. hier nicht ein blosses Adv. ausdrücken kann.

9. נִפּוּגֹתִי] sonst nur im Kal (auch Arab. Syr.): *rigere, torpere, kalt, starr* sein, im Ggsatz mit der Wärme u. Regsamkeit des Lebens vom Erstarren, Schwinden der Lebenswärme u. gleichs. Stocken des Lebenspulses u. des Lebens selbst, physisch u. geistig (wie Gen. 45, 26 v. Gefühllosigkeit, Ggsatz V. 27 חיה wieder aufleben, vgl. zu 77, 3. 88, 16), dah. פּוּגָה Stockung, Stillstand überh.; hier Niph. in dems. Sinn, aber wol pass. *erstarrt werden* = ermattet werden, als Folge der Leiden. Ähnl., nur noch stärker passiv נִדְכֵּיתִי] s. zu 34, 19. — נְהַמְתִּי] nicht verschieden von שׁאג, beides vom Brüllen des Löwen, auch des Meers (d. i. dumpfer Laut), hier vom Stöhnen des Menschen (= אנחה V. 10 wie 31, 11), wie 22, 2. 32, 3. Hiob 3, 24 (s. zu 22, 2). Die scheinbare Tautologie des Satzes hebt sich dadurch dass das äussere leibliche Stöhnen (שׁאג) hier aus einem innern des Herzens abgeleitet wird, als Äusserung desselben.

10. Unterbricht den Zusammenhang durch einen Aufschrei zu Gott, worin er ihn als den allwissenden Zeugen seiner Leiden u. Klagen anruft, dem nichts davon verborgen sei; sei es in dem Sinn dass er nichts übertrieben (Hgstb.), oder dass es vor ihm keiner weitern Aufzählung bedürfe (Ros.). Worauf er aber doch wieder in der Schilderung u. Klage fortfährt.

11. סְחַרְחַר] nicht Intensiv, sondern Diminutiv von סחר umgehn (angewendet auf das Umgehn, Hin- u. Hergehn d. i. Pulsiren des Bluts), von den kleinern folgl. schneller wechselnden

---

V. 9. HITZIG Begr. der Kritik 120ff., Anstoss nehmend an der Tautologie in dem „Schreien vor Gestöhn meines Herzens", schlug vor st. לִבִּי zu lesen לִבְיִ (= לָבִיא) *mehr als d. Brüllen des Löwen;* hat aber die Conj. in den Pss. I, 63 mit Recht zurückgenommen, zum Bedauern Olsh.'s, der sie seinerseits wieder aufnimmt.

Bewegungen desselben, oder beschleunigten Pulsschlägen des Herzens (vergl. חֲמַרְמַר in ähnl. Sinn). — *Meine Kraft hat mich verlassen*] ähnl. 40, 13 „m. Herz hat mich verlassen". — *Das Augenlicht*] ist d. Glanz der Augen worin sich d. Kräftigkeit des Lebens spiegelt (vgl. zu 6, 8. 13, 4); u. die Klage dass es abhanden gekommen *(nicht mehr bei ihm sei)* einerlei mit der dass sie verfallen, vertrocknet u. s. w. seien 6, 8. 31, 10. Klgl. 2, 11. — *Auch*] steigernd = selbst, sogar. גַּם־הֵם Appos. zu עֵינַי, also zu einem Genitiv = *et ipsorum*, der Regel gemäss (Pronom. absol. in Appos. auch zu einem cas. obliq. Ges. §. 121, 3). Dem Sinn nach sollte d. Praedicat eigentl. auf d. Subj., d. Licht der Augen, gehn: wird aber häufig (wie in allen Sprachen) statt dessen auf den beigesetzten Genitiv bezogen, wie Gen. 4, 10 (Ges. §. 148, 1 Lehrg. §. 187, 1). Die Erklärung Hgstb.'s: „die Augen seien gleichsam selbst geschwunden mit dem Glanz der das Auge zum Auge mache", ist schief, u. beruht auf einem Misverständniss der gramm. Construction.

12. Dass die Freunde ihn verlassen u. sich ferne halten ist ein gangbarer Zug in solchen Schilderungen, als Symptom der Schrecklichkeit der Leiden u. der Verachtung der sie aussetzt; s. zu 22, 8. — מִנֶּגֶד] gew. *gegenüber*, vielmehr eig. *aus der Gegenwart hinweg* (מִן neg., Ggs. לְנֶגֶד), wie 10, 5. 31, 23. Jes. 1, 16 (מִנֶּגֶד עֵינַי aus der Gegenwart meiner Augen) also fern = parall. מֵרָחוֹק (wo מִן local) wie Gen. 21, 16. Deut. 32, 52. 2. Kön. 2, 7 (neben מֵרָחוֹק). — נֶגַע] *Schlag*, nämlich Gottes, von jedem Leiden, Krankheit (insbes. Aussatz), Unglück, s. zu 32, 4. — קְרוֹבַי] hier nicht „Nächste" im gewöhnlichen Sinn = Nebenmenschen überhaupt, sondern nahe Verwandte oder Freunde, s. v. a. *die mir nahe stunden*, Antithese zu dem *ferne stehn*.

V. 13ff. Erst hier zeigt sich's dass s. Leiden von Feinden herrührt, die als hinterlistig u. boshaft geschildert werden die ihn verfolgen ungeachtet er ihnen nichts zu leide gethan, vielmehr gutes erwiesen hat (V. 21), u. ihre Beleidigungen ohne Gegenrede erträgt, also wie Ps. 35, woraus die meisten Ausdrücke entlehnt zu sein scheinen, die freilich auch sonst gangbar u. stehend sind. So gleich die ersten Formeln: *die nach meiner Seele trachten, die mein Unglück suchen* (35, 4. 26); *Abgrund* =

Verderben (הַוּוֹת, s. zu 5, 10 vgl. 34, 14. 52, 6), *sinnen Trug* (35, 20. 36, 4). — וַיְנַקְּשׁוּ] וְ sonst folgernd, hier erläuternd (wie sonst כִּי) = denn, nämlich. — דִּבְּרוּ הוֹת] viell. haben beschlossen, wie דִּבֵּר u. דבר (correl. zu יעץ) Jes. 8, 10. Richt. 19, 30. 20, 7.

V. 14. 15. Schilderung seiner Geduld u. stillen Ergebung womit er ihre Angriffe erträgt, ohne ein Wort der Widerrede. Die Motive dieser Ergebung folgen V. 16. 17 mit *denn*. Ob diese Anführung seiner Geduld ein Motiv zur Erweichung der göttl. Barmherzigk. sein, oder, als Bedingung der göttl. Hülfe, seine Würdigkeit dazu darthun solle (Hgstb.), steht dahin. Jedenfalls zeigt sie das Unverdiente u. Boshafte dieser Angriffe. Die Enthaltung von aller Widerrede oder mündlichen Vertheidigung gegen die Angriffe (synekd. u. typisch für Widerstand, Selbsthülfe überh.) liegt eigentl. nur in dem letzten Glied, dass er sei „wie ein *Stummer der seinen Mund nicht öffnet*", dem aber in poet. Parall. u. zur Verstärkung des Sinns sein Correlat „einem *Tauben* gleich nicht *hören*" gegenübergestellt wird; wie denn, wer entschlossen ist nicht zu antworten, thut als höre er die aufreizende Rede nicht, oder so erscheint. Über die gramm. Constr. des 2. Gl. s. zu 17, 12. Zur Sache wie zum Ausdruck vgl. 39, 10 u. die classischen Stellen, die diese Ergebung in ihrer höchsten Verklärung zeigen, Jes. 53, 7. 1. Petr. 2, 23 (wo auch der rechte Grund derselben erscheint).

15. Ist nur Wiederholung u. poet. Parallelismus zum vor. V.; im 2. Th. eine Erläuterung des allg. „s. Mund nicht öffnen" durch das bestimmtere *in dessen Munde keine Gegenrede* oder *Vertheidigung*. תּוֹכָחוֹת nicht Verweise, Vorwürfe (Ros. de W.), sondern = *argumenta*, ἐλεγχοι d. i. Beweisgründe womit man s. Sache führt u. s. Recht beweist, namentlich vor Gericht, wie Hiob 23, 4 (vgl. עֻצְמוֹת Jes. 41, 21 bildl. in demselben Sinn).

16. Nun das Hauptmotiv seiner Geduld u. Ergebung: das Vertrauen (Harren) auf Gott (vergl. 39, 8), dem er als dem gerechten Richter s. Vertheidigung u. die Rache anheimstellt (vgl. 1. Petr. 2, 23). — תַּעֲנֶה] gew. *du wirst erhören:* aber in diesem Gegensatz am besten *du wirst antworten* (nämlich statt meiner) d. i. meine Vertheidigung führen resp. das Urtheil

sprechen (thatsächl. durch Rettung), wie Luth. (zuerst) de Muis Gei. (altern.) Ven. Ros. Hgstb. [Bei dieser Auffassung machen aber die folgenden durch כִּי angeschlossenen VV. unüberwindliche Schwierigkeit; die gewöhnliche ist vorzuziehen. Die Erwartung wird dann mit 3 einander coordinirten כִּי begründet: V. 17 mit dem Wunsch, den er ausgesprochen hat u. den Gottes Erhören beantworten soll; V. 18 mit der Grösse seines Elends; V. 19 mit seiner Bussfertigkeit.]

17. Scheint ein zweites Motiv seiner Enthaltung von aller Widerrede zu enthalten: die Besorgniss den Feinden Anlass zur Schadenfreude, oder einen Triumph zu bereiten. Denn da er diesen verhüten will (s. die Worterklärung nachher), so kann das natürlich nur durch Unterlassung einer freiwilligen Handlung geschehen, auf die sich demnach d. Triumph der Feinde beziehen muss (nicht auf s. Unglück das er ja nicht verhüten kann), also auf eine Blösse die er bei seiner Antwort geben könnte, einen Fehltritt der ihn vor Gott oder Menschen strafbar machte (das „Wanken des Fusses", das der Gegenstand der Schadenfreude ist, sittlich genommen), vgl. 39, 2. 37, 8. So ungefär schon Isaki u. Rud. Ven. Dagegen Hgstb. als Grund seiner Hoffnung auf Gott (V. 16), weil sonst s. Feinde triumphiren möchten; aber das Triumphiren kann nicht ein inneres Verhältniss (s. Herzensstellung zu Gott), sondern nur ein äusseres zum Ggstand haben. Freilich wäre bei dem losen Zusammenhang auch denkbar dass das כִּי ohne Bedeutung stünde, u. der Satz keine engere (causale) Beziehung zu dem Vorherg. hätte, sondern wieder in den Wogenschlag allgemeiner Phrasen zurückfiele, der im Folg. wieder einzutreten anfängt [?!]. Die meisten Ausll. nehmen den V. als Inhalt seines Gebets: „*ich bete* dass sie nicht" u. s. w., aber gegen allen Sprachgebr. — [כִּי אָמַרְתִּי heisst *denn ich sprach* (näml. bei mir selbst) = ich dachte, u. ist ein gew. Ausdruck bei der Angabe des innern Motivs einer Handlung (hier der Enthaltung von Widerrede), wie 39, 2. Gen. 20, 11; u. zwar mit פֶּן, wenn es ein negatives auf Verhütung einer gefürchteten Folge gerichtetes ist (wobei פֶּן, wie auch sonst oft, ganz wie μήποτε, *ne forte* ein stillschw. Verb. des Fürchtens einschliest), wie Gen. 26, 9. 31, 31. 38, 11. 42, 4. Ex. 13, 17 u. v. a. Diese Ausdrucksweise beweist [?] dem-

nach 1) dass er das was er hier fürchtet (den Triumph der Feinde) verhüten kann, folgl. dieses 2) eine Handlungsweise des Dichters betreffen muss. — *Sich freuen über mich*] wie 35, 15. 19. 24 u. a. vgl. zu 25, 2. — *Wanken meines Fusses*] wie *wanken* überhaupt sonst gangb. Bild vom Umsturz des Glücks (s. zu 10, 6); hier aber wol sittlich zu nehmen [?], nach ebenfalls gangbarem Bild (= כּשׁל), wie 17, 5. 26, 1. 37, 31 (s. zu 26, 1); oder doppelsinnig (vgl. folg. V.). — *Grossthun wider mich*] (s. zu 35, 26) = triumphiren über mich, entsprechend dem parall. „sich freuen über mich". Der zweite Halbv. mit Perf. entweder selbständiger Satz (Erfahrungssatz) — sei es absolut (Al.) oder relativ (wie Ros. Hitz. Hgstb.) —, oder noch abhängig von כִּי des 1. Halbv., mit Rückfall des Verb. in's Perf. am Ende. Jedenfalls aber dem Sinn nach reiner Parallelismus resp. nähere Bestimmung des ersten (durch d. Wanken des F., welches auch Ggstand der „Freude über ihn" ist). [Besser Hitz. *dass sich nur nicht freuen über mich beim Wanken meines Fusses, die grossthun wider mich;* zu כִּי vgl. Gen. 3, 22. Das *Wanken* ist nach V. 18 ein zukünftiges u. hypothetisches; עלי הגדילו, wie sonst überall, absolut, u. als ein das Subj. enthaltender Relativsatz anzuschliessen.]

18. Wieder ein Satz mit dem begründenden *denn*, der nach Hgstb. s. Befürchtung des Triumphs der Feinde rechtfertigt durch die Hinweisung auf s. grosses Elend: aber dieses kann — wie V. 17 gezeigt worden — nicht der Ggstand des Triumphs d. F. sein, wenn V. 17 als Motiv in einem Causalzusammenhang mit d. vorherg. steht. Da indessen צֶלַע *Hinken* — welches hier dem dortigen „Wanken des Fusses" entspricht — nur in äusserm Sinn, von Umsturz des Glücks (wie 35, 15) genommen werden kann: so muss entw. schon jenes Wanken wegen seines Doppelsinns in schwebendem Sinn u. unklarem Zshang gebraucht sein, oder der sittl. Begriff hier in den äussern umgeschlagen, also die Causalverbindung mit *denn* eine lose geworden sein, was ich vorziehe; wie denn überh. von hier an die allg. Klage über s. Leiden u. s. Feinde wiederkehrt [vergl. über כִּי zu V. 16]. — נָכוֹן] eig. *zugerichtet, gerüstet, bereitet, bestimmt zu* etw. (von Personen u. Sachen, wie Gerichte, Unglück Spr. 19, 29. Hiob 12, 5. 15, 23. 18, 12), hier unfreiwillig = nahe daran (scheint

misbräuchl. Wendung des Sprachgebrauchs zu sein). — *Schmerz*] objectiv = Leiden. — נֶגְדִּי תָמִיד] *stets gegenwärtig* (wie 44, 16. 51, 5) = gefühlt.

19. Ein viertes *denn* mit einem Bekenntniss seiner Schuld (wie 32, 5) u. seines Kummers darüber; was entw. den Grund seines Schmerzens V. 18 angeben soll, in Verbindung mit d. folg., der Macht u. Bosheit seiner Feinde V. 20f. (de W. Hgstb.), oder zur Erweichung Gottes dienen (Ros.). Aber eine streng logische Gliederung ist bei dieser Häufung des כִּי u. der Wiederkehr so allgemeiner Sätze offenbar nicht am Ort, u. die Sünde scheint hier ebenso wie oben nur als Wechselbegriff des Leidens zu stehn [91]). [S. aber zu V. 16.]

V. 20f. Vgl. 35, 19 (s. krit. Note). 35, 12. 109, 5. — עָצְמוּ] = parall. רַבּוּ wie 40, 6. 13 vergl. עצום 35, 18. רדף] wie 34, 15.

V. 22f. Schlussbitte ihn nicht zu verlassen, sondern zu s. Hülfe zu eilen; aus stehenden Phrasen, vgl. 22, 12. 20. 35, 22. 40, 14. 71, 12 u. a. [Unnöthig ergänzt Hitz. לְ vor תשועתי; vgl. 62, 3.]

V. 20. חַיִּים ist hier völlig sinnlos (gew. = blühend, kräftig, gegen allen Sprachgebr.), u. nach d. Parall. mit שֶׁקֶר u. 35, 19. 69, 5 offenbar zu lesen חִנָּם, wie schon Houbig. Hitz. Köst. u. a.

V. 21. רָדְפִי Keri רָדְפֵי nach d. gewöhnl. Inf.-Form, Keth. רָדוֹפִי, worüber s. zu 26, 2.

[91]) Ähnlich Calv: „falluntur meo judicio qui simpliciter h. l. accipiunt acsi petendae veniae causa reum se coram Deo profiteretur. Atqui h. l. non tam de sua poenitentia loquitur quam tristem suum statum deplorat: ideoque peccatum et iniquitas pro afflictionibus sumuntur vel poenis.“ So auch Rud.

Psalm XXXIX*).

Bitte um baldige Erlösung von Leiden; mit Erinnerung an die Vergänglichkeit des Menschen.

1. [Dem Meister, dem Jeduthûn; ein Gesang Davids.]
2. Ich sprach: hüten will ich meine Wege vor dem Sündigen
mit meiner Zunge,
hüten (anlegen) will ich meinem Mund einen Zaum,
so lange der Ungerechte in meiner Gegenwart.

3. Ich verstummte in Stille, ich schwieg ohne Freudigkeit,
und mein Schmerz wurde aufgeregt.
4. Es erhitzte sich mein Herz in meinem Innern —
in meinem Sinnen entbrannte Feuer —:
ich redete mit meiner Zunge.

5. „Thue mir kund, Jhvh, mein Ende,
und das Mass meiner Tage, was es sei;
lass mich erkennen von welcher (kurzen) Lebenszeit
ich bin**).
6. Siehe, Hände breit hast du gesetzt meine Tage,
und meine Lebenszeit ist wie nichts vor dir;
ja lauter Hauch ist jeder Mensch, wie fest er
stehe!“ (Selah.)

7. Ja in einem Schattenbild wandelt der Mann;
ja um einen Hauch lärmen sie:
er häuft (Haufen) auf, und weiss nicht wer sie einbringt.
8. Und nun, worauf harre ich?
Herr, meine Hoffnung ist auf dich (gerichtet).

9. Von all meinen Missethaten rette mich,
zum Hohn des Thoren mache mich nicht.
10. Ich bin verstummt — will nicht öffnen meinen Mund —:
weil du es gethan hast.

11. Entferne von mir deinen Schlag,
von dem Angriff deiner Hand bin ich aufgerieben.

---

*) Vgl. Herder's Übersetzung mit Anmerkungen im Geist d. Hebr. Poesie II, 361 ff.

**) Nach der LA. חָלֶד st. חָדֵל.

12. Hast du mit Verweisen wegen Verschuldung den Mann gezüchtigt:
so verzehrst du, wie die Motte, seine Lieblichkeit;
ja ein Hauch ist jeder Mensch! (Selah.)

13. Höre mein Flehen, Jhvh, und nimm zu Ohren mein Schreien,
zu meinen Thränen schweige nicht:
denn ein Gast bin ich bei dir,
ein Beisasse, wie alle meine Väter.

14. Blicke weg von mir, dass ich mich erheitere,
bevor ich hingehe, und nicht mehr bin.

Langverhaltene Klage eines Leidenden zu Gott, u. Bitte um endliche Vergebung u. Befreiung, ehe es mit ihm aus sei, bei der Kürze u. Flüchtigkeit des menschl. Lebens. — Zwei Strophen zu 6 Versen, jede mit dem Refrain אַךְ הֶבֶל כָּל־אָדָם — worin das Motiv der Bitte, zugleich ein Hauptgedanke des Ps., enthalten ist — u. סֶלָה schliessend; dann zwei Schlussverse, die die Bitte mit dem Motiv wiederholen. Im einzelnen herrscht die gewöhnl. dipodische Bewegung in Versparen. Der Gedankengang — der an manchen Stellen undeutlich u. streitig ist — wird besser bei der Auslegung des einzelnen dargelegt. — Es finden sich manche Berührungen mit dem vorherg. Ps., u. am Schluss eine wörtliche mit d. Buch Hiob. — Zu historischen Deutungen gibt der Ps. nicht die mindeste Handhabe; auch nicht durch den Ausdruck „so lange der Ungerechte vor mir ist“ V. 2, u. „mache mich nicht zum Hohn des Thoren“ V. 9, woraus nur das allgem. Vorhandensein dieser Classe (das allen Zeiten gemeinsam ist) u. die Rücksicht darauf folgt, aber nicht grade eine Verfolgung durch dieselben, wie man gew. annimmt. Die Lage des Dichters leidet wegen der Vieldeutigkeit der Äusserungen nur zu sehr an Unbestimmtheit. Daher die grosse Verschiedenheit der Ausll. in Auffassung derselben u. Deutung der einzelnen Momente. Im allg. tritt in den Bitten u. ihren Motiven eine grosse Ähnlichkeit mit denen des Hiob hervor, die aber wol mehr auf Nachahmung als wirklicher Ähnlichkeit der Lage u. Stimmung beruht. [Der Ps. ist nach V. 11. 14 das Gebet eines von schmerzhafter Krankheit dem Tod Nahegebrachten. Der Psalmist, dem schwer wurde Fassung u. ruhige Ergebung zu bewahren, möchte im Bewustsein seines Gnadenstandes die Augen zuthun; da nun das Jenseits seinem Auge noch verhüllt ist, so bittet er um eine nochmalige Erquickung vor seinem Ende, als Erweis der göttl. Gnade. — Die Gliederung in zwei Strophen trennt Zusammengehöriges (bes. V. 6 u. 7), u. überspringt offenbare neue Ansätze (V. 8. 10). Die Absätze sind vielmehr V. 2—4. 5—7. 8—10. 11f. 13f.]

1. Überschrift. *Jeduthûn* auch Ps. 62. 77, Name eines Musikmeisters Davids 1. Chron. 16, 41f. 25, 1f. 2. Chron. 5, 12 [an dessen Stelle anderwärts Ethan neben Assaph u. Heman genannt wird]; auch s. Geschlecht, ein Musikchor 2. Chron. 29, 14. Neh. 11, 17. Dieses nehmen viele hier u. besond. Ps. 62. 77 (wegen ל׳ על „Vorsteher über J.“) an, worüber nicht verlohnt zu streiten; am wenigsten mit Rabb. u. Ges. ein Instrument oder Melodie wonach gesungen werden soll. [Hier kann d. Name nur Apposit. zu למנצח sein.]

V. 2—4. Der Dichter erzählt wie er, so lange er dem Ungerechten gegenüber gewesen, seiner Zunge einen Zaum angelegt u. geschwiegen habe, um sich nicht zu versündigen: aber endlich sei die innere Aufregung so gross geworden dass er in Worte ausgebrochen sei.

אמרתי] bezeichnet die innere Erwägung, Entschliessung, die einer Handlungsweise vorhergeht, s. zu 38, 17. — *Ich will m. Wege hüten*] eig. das ganze Benehmen bewachen, hier aber, wie aus d. Parall. u. Zshang erhellt, insbes. seine Reden im Leiden, wie sie der Schmerz oder Unmuth von sich zu geben pflegt; aber im allg. s. v. a. ich will mich hüten (אֶשְׁמְרָה). Parall. אֶשְׁמְרָה לְפִי מַחְסוֹם] eig. *ich will meinem Mund einen Zaum hüten* praegn. s. v. a. ich will meinen Mund bewachen als ob er einen Zaum (Maulkorb) hätte, oder so dass ich ihm einen Z. anlege. Der Accus. enthält hier die Wirkung des Hütens, wie oft. Zum Sinn u. Bild vergl. 141, 3 „setze eine Wache meinem Munde, hüte die Thür meiner Lippen“. — *Sündigen mit d. Zunge*] wodurch u. in welchem Sinn? ist die Frage. Am nächsten liegt ungeduldiges Murren (gegen Gott) über sein eignes Leiden, wie es der Schmerz erpresst, vgl. Hiob 1, 22. 2, 10 (Kimchi Calv. Ros. de W. Hgstb. Del. u. a.). Die Anal. von 38, 14ff. u. der Beisatz „so lange d. Ungerechte vor mir ist“ würde eher auf dergleichen Reden gegen die Feinde

---

V. 1. ידיתון Kethibh יְדִיתוּן, wie 77, 1. 1. Chron. 16, 38. Neh. 11, 17; während Keri die sonst gangb. Form יְדוּתוּן dafür setzt. Jene nach Hgstb. um den doppelten Laut zu vermeiden (was aber z. B. in der ganz entsprechenden Form זְבוּלוּן, יְשֻׁרוּן nicht geschieht); eher nach d. allgem. Parall. u. Wechsel von יִ u. וּ, יִת u. וּת.

führen (wie Flam. Rud.), wenn sich sonst Spuren von solchen in diesem Ps. fänden (doch vergl. unten zu V. 10). And. (Geier JHM. Dath. Munt. u. neuerdings Köst.) von Äusserung des Unmuths über das Glück der Frevler (רָשָׁע vom glücklichen Frevler verstanden) wie Ps. 37, sei es durch unzieml. leidenschaftl. Reden, Schmähungen gegen diese selbst, oder durch Murren gegen die Ordnung Gottes die das zulässt (wie Ps. 37); wodurch ebenfalls das beigefügte „so lange der Ungerechte in m. Gegenwart ist" in directe Beziehung dazu kommen würde, sofern die unmittelbare Gegenwart u. Anschauung des glücklichen Frevlers es eben ist was d. Gefühl fortwährend empört u. zu solchen Äusserungen reizt. Allein da d. Ps. sonst durchaus einen subj. Charakter hat, d. i. mit der eignen Lage des Dichters beschäftigt ist, u. nur persönl. Klagen, Betrachtungen u. Bitten ausspricht, keine allgemeinen Sätze (Sprüche) wie Ps. 37, mit dem er nicht die mindeste Ähnlichkeit hat, so ist ein solches objectives Verhältniss wie dort nicht anzunehmen. Das folg. Motiv *so lange der Ungerechte in m. Gegenwart*] ist bei der ersten Deutung (aber auch bei der zweiten) in der Schadenfreude u. dem Hohn der Gottlosen zu suchen (vergl. V. 9 „mach mich nicht zum Hohn des Thoren"), der sich auf seine in solchen Reden sich verrathende Lage u. Verzweiflung, besonders aber auf die dadurch begangene Versündigung u. Verschuldung bezieht (vgl. 38, 17). Das Motiv hat seinen Grund in der überall in d. Pss. durchscheinenden Parteistellung der Frommen, als einem Häuflein von treuen Bekennern Gottes, gegenüber dem grossen weltlichgesinnten u. gottlosen Haufen; daher die häufige Besorgniss dass Gott u. s. Sache durch d. Unglück oder die Sünden der Frommen blossgestellt werde (s. zu 5, 9). So namentl. DE WETTE. HGSTB. verwirft diese Erklärung, weil sie das *noch* (עוֹד) nicht beachte, u. die „Gegenwart" der Feinde sowie die Rücksicht auf sie überh. kein Motiv der Unterlassung des Murrens sein könne (?); u. erklärt den Satz *da noch der Böse vor mir ist* (mit dem Nachdruck auf *noch* = noch immer) als eine Thatsache die mit der Verheissung 37, 2. 36 von dem schnellen Untergang der Bösen („die längst hätte in Erfüllung gehn sollen") im Widerspruch stehe, u. so einen Anstoss u. Versuchung zum Murren darbiete. So auch Del. Das

ist scharfsinnig genug, aber sehr gekünstelt u. unwahrscheinlich; auch heisst בְּעוֹד nicht *da noch* (Causalpartikel), sondern einfach *so lange als* (Zeitbestimmung), u. es ist nicht abzusehen was darin jener Erklärung entgegenstehn soll. [Hitz. bemerkt mit Recht dass חטא hier nur die schwächere Bedeutung sich verfehlen, einen Fehler begehen (nicht: sündigen) haben könne, dies erhellt aus der beigefügten Zeitbestimmung (denn vor Sünden wird er sich doch auch in Abwesenheit des Frevlers hüten wollen) u. aus V. 4 wo in d. Angabe dass er seinen Vorsatz nicht habe ausführen können, auf Zungensünden nichts hindeutet. Eine solche Verfehlung ist überh. die Klage des leidenden Frommen vor den Ohren des Frevlers, weil sie zu Misdeut., schadenfrohen Schmähungen u. gottlosen Reden (73, 13. Mal. 3, 14f.) Anlass gibt. Vergl. Hiobs Verhalten auf der einen Seite zu seiner wie eine Thörin redenden Frau, auf der andern Seite (Cap. 3) zu seinen gottesfürchtigen Freunden.]

V. 3. 4. Ausführung des Vorsatzes V. 2 u. ihr Erfolg. — דוּמִיָּה] Accus. absol. *in Schweigen, Stille* = schweigend, still wie 62, 2, vgl. תְּפִלָּה 109, 4; aber mit d. Begriff der Ergebung (s. zu 4, 5. 22, 3). Also nicht als Accus. desselben Inhalts wie נֶאֱלַמְתִּי bloss zur Verstärkung des Verb. dienend („ich verstummte ein Schweigen", nach Anal. von „ein Geschrei schreien", Ges. §. 138, 1 A. 1), wie Geier de W. Hgstb. — הֶחֱשֵׁיתִי מִטּוֹב] sehr schwierig u. streitig. Die Rabb. (wie schon Aq. Chald.) u. viele ältere Ausll., wie noch Ros.: *ich schwieg* selbst *von Gutem*, in verschiedenen Anwendungen: Gesetz, Lob Gottes, Glück (Herder „u. schwieg auch der Freude"), oder solche Dinge die zur Vertheidigung des Dichters gegen Verleumdung dienen (wie Calv. Rud.). Allein nach d. Sprachgebr. steht bei den Wörtern des Schweigens מִן nie vom Ggstand des Schweigens, sondern (wie überh. nach negat. Wörtern) praegn. von einer negat. Folge oder Beziehung desselben (s. Ges. thes. חרשׁ, חשׁה). And. als Abkürzung der vollst. Phrase מִטּוֹב עַד רַע (namentl. „rede nicht *vom Guten bis zum Bösen*" Gen. 31, 24. 2. Sam. 13, 22) = weder Gutes noch Böses d. i. gar nichts, also hier gänzlich schweigen (Flam. de W. Olsh. Hitz.): allein das ist eine unzulässige Ellipse. Sprachlich kann מִן nur entw. *fern von gutem* s. v. a. *ohne gutes* heissen, d. i. ohne Freude

[vgl. Zeph. 3, 18 נוּגֵי מִמּוֹעֵד] oder ohne Trost (schon bei Calv. erwähnt, Gei. JHM.); oder (wie gesagt) eine neg. Folge oder Beziehung des Schweigens ausdrücken: (טוֹב als Inf. genommen st. vollst. מִטּוֹב לִי) *so dass mir nicht wohl ward*, oder *ohne dass mir wohl ward, unmuthig* (das Gegentheil von לְטוֹב לִי dass mir wohl sei, oder auch לְטוֹב in gutem), als erste Stufe der Wirkung des Schweigens, parall. zum folg. Gl. *und aufgeregt ward m. Schmerz.* Ähnl. Hgstb. *fern vom guten, nicht zum guten,* aber vom Erfolg = ohne guten Erfolg, unerweisl. im Sprachgebrauch. Dahin liesse sich auch die von Hgstb. als sprachwidrig verurtheilte Fassung *schweigen vom Glück* d. i. es nicht laut fordern, darauf verzichten (Ew. Köst. Del.) bringen, wenn sie so viel sein sollte als sich schweigend abwenden v. Gl. (des Frevlers), die aber in den Zshang nicht passt; u. die ähnliche von Maur. nach Anal. von 28, 1 geltend gemachte *schweigen* abgewendet *vom Glücklichen;* die hier ebenso wenig passt, da sie Gleichgültigkeit u. Unthätigkeit gegen jem. bezeichnet, u. willkürlich einen glücklichen Frevler in dem רָשָׁע voraussetzt (wie bei Köst.), auch טוֹב nicht ohne weiteres „der Glückliche" heissen kann.

4. Ausführung der letzten Worte des vor. V. „u. m. Schmerz ward aufgeregt". — *Hitze, Feuer*] gangb. Bilder der innern Aufregung u. Leidenschaft, so wie der dadurch hervorgebrachten Beängstigung u. Qual, wenn ihr versagt ist sich zu äussern (ähnl. die innern Gluten des Kummers; s. zu 22, 16. 32, 3), wie bes. Jer. 20, 9 (von dem innern Zustand des Propheten, wenn er den Drang der Begeisterung aus Furcht vor dem Hohn der Welt in sich verschliessen u. nicht aussprechen wollte) „es wäre in m. Herzen wie brennendes Feuer, eingeschlossen in m. Gebeinen, u. ich mühte mich ab es auszuhalten u. vermöchte es nicht" (vgl. 6, 11. 23, 9. 29). — בַּהֲגִיגִי] = parall. בְּקִרְבִּי nicht in aestu meo (Ros. de W. Ges. nach Schröd.), sondern *in m. Denken, Sinnen* (s. zu 5, 2), näml. das innere Brüten über d. Leiden (Herder gut: „wenn ich nachdacht'"), im Ggsatz mit d. lauten Klage. — תִּבְעַר אֵשׁ] Umstandssatz zu dem Perf. חַם לִבִּי (vergl. unten V. 10). — דִּבַּרְתִּי] ist der endliche Erfolg (hier d. Mislingen) seiner Anstrengung: *da redete ich* (asynd. wie 30, 8. 12. 32, 5), der Ausbruch der lang verhaltenen Klage;

mit m. Zunge, weil Gegenstück (Correlat) zu dem Vorsatz „nicht zu sündigen [fehlen] mit m. Zunge“ V. 2, also andeutend dass es nun dennoch dazu gekommen was er verhüten wollte. Die Worte in die er ausbricht sind offenbar die V. 5 folgenden (wie auch fast sämmtl. Ausll. annehmen); aber nicht bloss die nächstfolgenden V. 5—7 (wie viele), sondern d. ganze Ps., dessen Entstehung aus einem innern Kampf also in diesem Eingang erzählt wird, wie Ps. 32. Der Untersch. ist nur nach Ros. (in d. Inhaltsangabe) dass jenes Klagen gegen d. Menschen, dieses Ergiessungen gegen Gott enthielt, jedenf. nicht in der (sündigen) Weise die er verhüten wollte (s. zu V. 5). Das Perf. als Schluss der Erzählung Praet. = *ich redete*, aber zugleich als Ergebniss Praes. = *ich rede*. [Gegen diese Ansicht zeugt aber der Ton des folgenden Gebets, das bei aller Inbrunst nichts von der lange zurückgehaltenen innern Aufregung verräth. Mit Herder ist darum vielmehr anzunehmen, dass der Psalmist auf die ihm wider Willen ausgepressten Klagausbrüche zurückblickt, ohne sie anzuführen; der Ps. ist das Gebet zu welchem diese Anlass gaben. Richt. Del. u. Hitz.]

V. 5. 6. Die Rede (V. 4) die nun folgt ist an Gott gerichtet u. enthält zunächst eine Vorstellung der Lebenskürze u. Nichtigkeit d. i. Vergänglichkeit des Menschen. Es fragt sich in welchem Sinn u. Zweck sie Gott vorgehalten wird. Kimchi Calv. u. wieder Hgstb. nehmen es als historisch angeführte bei dem Ausbruch seines Unmuths (V. 4), also murrend gesprochene Worte, mit entsprechendem Inhalt, wie oft bei Hiob (6, 8ff. 7, 7ff. 13, 25ff. 14, 1ff. 16, 22), im Ggsatz mit einer V. 8 eintretenden Wiederkehr der ruhigen Besinnung: K. u. Calv. als Beschwerde über d. Grausamkeit der Plage bei so kurzem Leben (*thue mir kund* nicht als ob d. Mass des menschl. Lebens ihm unbekannt sei, sondern Ironie s. v. a. lasst uns die Zahl zusammenrechnen ob sie zum Ersatz hinreiche); Hgstb. als unmuthige Aufforderung ihn d. Ende seines Lebens, als das seiner Leiden, wissen zu lassen, u. Beschwerde dass es damit noch nicht zu Ende sei (*m. Ende* zunächst = Ende meiner Leiden, u. חָדַל aufhören zu leiden). Ebenso Ew. u. ähnl. Thol. Aber als Vorwurf u. Beschwerde klingen die Worte nicht, so wenig als bei Hiob (s. nachher); auch ist der Gegensatz mit dem

2. Theil des Ps. — worauf diese Deutung beruht — ganz grundlos. Eher noch liessen sie sich mit Rud. als Bitte um Abkürzung des Lebens u. baldiges Ende nehmen. — And., die den Ps. auf d. Verhältniss zu d. Glück der Frevler wie Ps. 37 beziehen (Gei. u. a.), finden in der Hinweisung auf die Hinfälligkeit des Menschen („thue mir kund" = lehre mich bedenken) einen Trost gegen den Ärger über jenes Glück u. die weltl. Sorge u. Leidenschaft: aber hier ist ja zunächst nur von der eignen Hinfälligk. die Rede, u. dann erst v. d. allg. menschlichen, also ganz verschieden von d. Trost in Ps. 37. [Del. denkt desshalb zunächst an den Trost dass, wie sein Leben, so auch sein Leiden kurze Zeit währe, wozu aber V. 6 u. 7 nicht passt, u. was auch gegen alle Analogie.] — Besser de W. als Motiv seine Hoffnung allein auf Gott zu setzen (vergl. V. 8); wobei das „thue mir kund" = lehre mich recht erkennen u. bedenken, ganz wie 90, 12 stehn u. seinen besten Sinn erhalten würde. Allein ein Motiv der alleinigen Hoffnung auf Gott könnte die Hinfälligk. des Lebens nur geben wenn sich diese Hoffnung auf ein ewiges Leben bezöge; da aber diese Idee noch fehlt, so kann d. Motiv nur in der Nichtigkeit der menschl. Bestrebungen u. irdischen Güter liegen, u. diese wird erst V. 7, jenseits des Refrains, bei der Wiederholung des schliessenden allg. Satzes nachgebracht, u. darauf bezieht sich die V. 8 ausgedrückte Hoffnung, die also mit unsrem Satz V. 5. 6 nichts zu thun hat. Vielmehr kann es keinem Zweifel unterliegen dass der hier Gott vorgehaltene Satz — wie im Buche Hiob so oft, u. wie ähnlich 6, 6. 30, 10. 103, 14 ff. — ein Motiv der Erweichung der Barmherzigkeit Gottes u. der Bitte um baldige Hülfe ist, wie unwidersprechl. aus der Wiederkehr desselben in deutlicher Verbindung mit der Bitte V. 11. 12, u. noch deutlicher aus der Schlussbitte V. 13. 14 erhellt; daher auch, als Hauptgedanke u. Motiv des ganzen Ps., hier wie V. 12 einen Refrain bildend u. mit Selah ausgezeichnet, wodurch der Ps. in zwei Strophen zu 6 Versen zerfällt, u. es entschieden wird dass der 7. V. nicht mehr dazu zu ziehen, sondern d. Anfang einer neuen mit Wiederaufnahme des Hauptsatzes beginnenden Strophe ist. Allerdings kommt es hier noch zu früh, da es keine Bitte nach sich hat; allein es ist echt lyrisch dass ein

Hauptgedanke sich vordrängt, an einer Stelle wo s. Beziehung noch nicht klar ist, u. erst nachher s. Ergänzung u. Lösung erhält, u. so Strophenschluss u. Refrain bildet. — *Thue mir kund*] sieht aus als ob er das Mass seines Lebens genauer zu wissen wünsche. So wirkl. die Rabb. als Mass seines Leidens: wie lange es noch dauern werde (vgl. Hgstb. oben), Ros. u. früher de W.: „wüste ich nur dass ich noch lange zu leben hätte, so wäre mir das ein Trost". Allein 1) kann *mein Ende* nicht heissen die Länge (Mass) meines Lebens d. h. wie lange ich noch zu leben habe; 2) ist der Wunsch gegen d. Geist des A. T.'s u. dieses Ps., wo vielmehr die Kürze u. Vergänglichkeit des Menschen thesis (nicht hypothesis) ist, u. von diesem Satz aus argumentirt u. um baldige Befreiung gebeten wird. „Thue mir kund" ist hier also keine eigentl. Bitte, sondern s. v. a. lass mich's gedenken d. h. ich weiss es nur zu gut; denn der folg. V. zeigt dass es ihm wol bekannt, aber mit *siehe!* als ob's eine frische Entdeckung wäre; dah. viell. eine rhetorische Figur, wodurch die einfache Aussage des Satzes in Vorder- u. Nachsatz aufgelöst wird, etwa wie eine Verheissung in „bitte von mir, u. ich will dir geben" (2, 8. 21, 5). — מֶה־חָדֵל אָנִי] Al. *τί ὑστερῶ*, Vulg. quid desit mihi d. i. was mir an der Zahl meiner Tage noch fehle, übrig sei (wie Ros. erklärt); Chald. richtiger *wann ich aufhöre* (in der Welt zu sein), u. so die meisten, oder *wie vergänglich*, hinfällig, oder *nichtig ich* sei (Gei. de W. nach Cocc.). Allein das letztere wenigstens kann d. Wort nicht bedeuten, u. für ersteres ist es keine passende Form; s. krit. Randnote.

V. 5. מֶה־חָדֵל אָנִי ist (wie ich schon zu 17, 14 Anm. 111 bemerkt) offenbar zu lesen מַה־חֶלֶד אֲנִי *quantilli sim aevi*, wie 89, 48 זְכָר־אֲנִי מַה־חֶלֶד (auch als Motiv zur Erweichung), ebenso gewiss wie auch Jes. 38, 11 statt יוֹשְׁבִי חָדֶל zu lesen יוֹשְׁבִי חֶלֶד; so dass hier derselbe Parall. von יָמַי u. חֶלְדִּי entsteht, wie im folg. V. Ich sehe aber jetzt zu meiner Überraschung dass dies sich schon den Alten aufgedrängt hat. Syr. übersetzt לְמָנָא פָּאֵשׁ אֲנָא ad quid *remaneam*, wie V. 6 חלדי durch פַּוְשִׁי, muss also חדל = חלד genommen haben. Und das ist wirklich die Meinung Kimchi's: es sei Adj. von חָדֵל Jes. 38, 11 (welches = זְמַן הֶעוֹלָם הַזֶּה = חֶלֶד sei) also *zeitlich*; u. darauf bezieht sich *temporalis*, *mundanus* bei Calv., der es selbst wie ich *cujus ego sim aevi* gibt. Auch Cocc. u. Cler. nehmen חדל = חלד, aber durch Versetzung.

6. *Handbreiten*] als kleines Längenmass Bezeichnung der Kürze des Lebens, wie bei uns *Spanne*. Die Constr. ist die des doppelten Accus.: *zu Handbreiten hast du sie gemacht* d. i. so gross (lang) wie eine Handbreite: als zweiter Acc. ist das Mass, die Grösse des Obj. beigesetzt, wie sonst der Stoff, die Zahl, d. Gewicht (Ex. 25, 39. 26, 14), ja die Art, Form (Gen. 6, 14. 15), vgl. Ges. §. 139, 2. — כְּאַיִן נֶגְדֶּךָ] *wie nichts vor dir*, d. i. so viel als nichts in deinen Augen, für nichts geachtet von dir, beides wie Jes. 40, 17 „alle Heiden sind wie Nichts vor ihm, von Nichts u. Leere sind sie ihm geachtet". Daraus widerlegt sich zweierlei was hier Hgstb. behauptet: 1) dass *vor dir* nicht s. v. a. „im Vergleich mit dir" (vgl. 90, 4) sei, sondern „nach deiner Anordnung, unter deiner Leitung" (denn „in deinen Augen" ist s. v. a. nach dem Massstab des Ewigen, also dem Sinne nach nicht verschieden von „im Vergleich mit dir" u. 90, 4); 2) dass אַיִן nie *Nichts*, sondern immer *Nichtsein* bedeute. Letzteres ist eine unbegreifliche Behauptung im Angesicht nicht nur von Jes. 40, 17 wo es parall. mit den gleichbedeutenden אֶפֶס u. תֹּהוּ, sondern auch 41, 12 יִהְיוּ כְאַיִן וּכְאֶפֶס, V. 24 אַתֶּם מֵאַיִן parall. מִאָפַס (l. מֵאֶפֶס), vergl. V. 29 wo dafür d. verwandte אָיֶן in gleichem Parall. mit אֶפֶס u. רוּחַ וָתֹהוּ; wohin auch das folg. הֶבֶל gehört (eig. *Hauch*, Luft, dah. Leeres, Nichtiges = רוּחַ Jes. 41, 29), wie 62, 10 parall. כָּזָב 78, 33; auch מֵהֶבֶל wie Jes. 40, 17. 41, 24 מאפס u. מאין. Vielmehr heisst אַיִן eigentl. bloss das *Nichtige*, *Nichts*, u. der Begriff des Seins (Nichtseins) ist ein hinzugedachter, wie bekanntl. überh. im Hebr. — כָּל־הֶ eine Gesammtheit von Hauch = *lauter* Hauch, vergl. 45, 14. — אַךְ] *ja*, bestätigend (wie אָכֵן), hier einen persönlichen Satz zu einem allgemeinen erweiternd; ebenso in demselben Satz 62, 10. Die Bedeutung *nur* (= nichts anders als), die gew. hier angewendet wird, ist eine abgeleitete, aber hier so wenig passend als Ps. 62 (wo es in verschiedenen Sätzen refrainmässig wiederkehrt). — נִצָּב] *der Feststehende* [vgl. Zach. 11, 16], näml. in seinen Augen oder der Menschen Augen, s. v. a. der so fest zu stehn scheint, oder wenn er auch noch so fest steht (quamvis firmissime constitutus). Hgstb. gesucht: „zu Nichtigkeit ward jeder Mensch verordnet" (wie er auch נגדך im 1. Gl. fasst). Ebenso Böttch.

V. 7—12. Zweite Strophe, die von dieser Betrachtung der Vergänglichkeit des Menschen ausgeht, um Gott um Befreiung von seinen Leiden zu bitten. [V. 7 gehört aber seinem Inhalt nach zu V. 6, wogg. V. 8 neu anhebt. Lässt man mit אַךְ V. 6 einen neuen Vers beginnen, der bis אִישׁ reicht, so erhält man 3 VV. von je 2 Gliedern mit gleichartigem Inhalt; dem נִצָּב entspricht יִתְהַלֵּךְ.]

V. 7. 8. Zuerst Wiederholung des Satzes aus V. 6 mit dem bestätigenden אַךְ, u. dazu die Nichtigkeit des menschl. Treibens gefügt, als Motiv der Hoffnung auf Gott allein V. 8. — בְּצֶלֶם] die Constr. s. zu 37, 20. *Bild* (Rabb. u. a. falsch Finsterniss) hier s. v. a. *Schatten* (Schattenbild) mit dem Begriff einestheils des Unwesenhaften, des leeren hohlen Scheins, anderntheils des Vorübergehenden, Flüchtigen, der 144, 4. Hiob 14, 2 als Bild des flüchtigen menschlichen Lebens steht. Ähnl. 73, 20. Jes. 29, 7f. *Traum* (Traumbild). — הֲמוֹן] eigentl. *rauschen*, tosen, toben, lärmen (von Wasser- u. Volksmenge), hier vom geräuschvollen unruhigen Treiben der Menschen; mit Accus. = etwas mit Geräusch betreiben, hier הֶבֶל *Nichtiges* oder Nichtigkeit, also s. v. a. mit grossen geräuschvollen Anstalten ein nichtiges Ziel erstreben, nichts gewinnen, oder kurz „lärmen um nichts", wie das Sprüchwort lautet; der Sache nach acc. adv. vergeblich, wie שָׁקֶר, שָׁוְא, תֹּהוּ (s. zu 7, 15). — צבר] *aufhäufen*, von Schätzen Hiob 27, 16, Getraide Gen. 41, 35. 49; hier wol das letztere, wegen des folg. אסף welches insb. vom Einbringen der Ernte in die Scheuern gebräuchl. [?] Das Suff. ם gew. = neutr. *ea*, näml. das Gesammelte; muss sich aber wol auf ein gedachtes nom. plur. masc. beziehen, etwa צְבָרִים (Getraidehaufen), wie Gei. Ros.

8. Calv. Rud. u. Hgstb. finden hier in Folge [?] ihrer falschen Auffassung v. V. 5—7 eine ganz neue Wendung in der Stimmung des Dichters, ein Erwachen zur Besinnung u. zu einem richtigen Gebet. — וְעַתָּה] Formel der Folgerung u. Anwendung aus dem Vorherg., nämlich aus der Vergänglichkeit des menschl. Lebens u. Nichtigkeit seiner Güter, wie 2, 10. 27, 6. Hgstb. will diese Folge vielmehr aus der V. 5—7 angebl. Gott vorgeworfenen Härte ziehen, erklärt sie aber selbst für unerwartet, ja ein Wunder das aller natürlichen Erlärung spotte!

wodurch er denn allerdings seine Auffassung selbst hinreichend charakterisirt u. verurtheilt hat. — מַה־קִּוִּיתִי] nicht, wie gew., *was soll ich hoffen?* als ob er den Entschluss (aus einer eben gewonnenen Erkenntniss) erst jetzt suche, sond. *was* oder *worauf hoffe ich?* oder vielm. *habe ich immer gehofft* (m. Hoffnung gesetzt), wie das Perf. verlangt, das eine schon vorhandene Gesinnung bezeichnet, wie denn auch der vorherg. Satz ein ihm längst bekannter ist. Die Antwort folgt im 2. Gl.: *Herr, meine Hoffnung ist auf dich* (gesetzt), d. h. auf dich allein. Derselbe Satz 38, 16 „denn auf dich Jhvh habe ich gehofft", der hier rhetorisch zu grösserm Nachdruck in Frage u. Antwort aufgelöst ist.

9. Nun erst die Bitte. *Verbrechen*] d. i. Leiden, als Wechselbegriff, s. zu 38, 5. 6. 31, 11. [In seinem schweren Leiden ist er der Gewalt seiner Verbr. preisgegeben; s. Hiob 8, 4.] — *Hohn des Thoren*] damit sie nicht über ihn triumphiren, vgl. V. 2. 38, 17.

10. Abermals d. Schweigen, wie V. 3, hier als Motiv u. Rechtstitel der Bitte um Rettung, deren er sich dadurch würdig gezeigt; zusammenhängend mit V. 9, besonders in dem letzten Satz (wie er sich gehütet hat vor den Gottlosen Gottes Ehre blosszustellen, so möge auch Gott ihn nicht vor ihnen blosstellen u. ihrem Spott preisgeben), oder auch mit V. 8 seinem Vertrauen auf Gott, dessen negat. Erweisung es ist, u. das von d. Gottlosen verspottet wurde (vgl. 22, 7 ff.); beides wie 38, 14 ff. Im 2. Gl. das Motiv des Schweigens: die Erwägung dass *Gott* es *gethan habe* d. i. der Urheber seiner Leiden sei, näml. als Strafe seiner Sünden (also nicht Menschen, die nur die Werkzeuge der Züchtigung Gottes sind); woraus erhellt dass das Schweigen nicht Gott, sondern Menschen (den „Thoren") gegenüber stattfand, worauf auch die Anal. v. 38, 14 f. führt (so auch Ros.), oder auf beide geht, wie Kimchi: „ich kann mich über keinen Menschen beschweren, weil es von Gott geschieht, aber auch nicht über Gott, weil wegen meiner Sünden". Weil dies als Versicherung von der Vergangenheit dem V. 4 erzählten Bruch seines Schweigens zu widersprechen scheint, so

---

V. 8. אדני wol mit Herder u. a. zum 2. Gl. zu ziehen.

nehmen die meisten Ausll. die Verba (oder wenigstens das zweite אפתח) als Praes. oder Fut., von einem neuen Verhalten oder Vorsatz im Gegensatz mit V. 4, wie Luth. („ich will schweigen"), Rud. *(jam taceo)* Gei. JHM. (denuo mihi silentium imposui, rursus obmutui neque os aperiam) de W. Hgstb. u. a. („doch ich verstumme" u. s. w.): wobei de W. das Verh. zu V. 4 so bestimmt dass er jetzt s. Schmerz zurückdränge u. sich keine Klage mehr gegen Jhvh erlaube, zwar rede, aber nur zu demüthiger resignirter Bitte; Hgstb. nach JHM. so dass hier kein gesetzl. erzwungenes, sond. ein evangelisches ruhiges Stillschweigen gemeint sei (?). Allein das ist gegen d. Gramm., wonach Perf. נאלמתי ebenso von s. bisherigen Verhalten stehn muss wie V. 3; לא אֶפְתַּח־פִּי (wie 38, 14) aber ist davon abhängiger Umstandssatz, wie V. 4 חָבַעַר אָשׁ. Es ist dasselbe Schweigen, den Menschen (oder Gott u. Menschen) gegenüber, das er V. 3 erzählt hatte, u. das hier durch den Zusatz „weil du es gethan hast" auf s. innern Grund zurückgeführt wird, u. steht in keinem Widerspruch mit dem V. 4 erzählten „Reden", da dieses in einer Ergiessung gegen Gott besteht (s. oben), das keine „Sünde" ist, u. wol mit jenem zusammenbestehn kann. [M. E. kann d. Widerspruch so nicht beseitigt werden; s. zu V. 4. Das Perf. besagt: ich bin verstummt, habe aufgehört zu klagen; sc. seitdem ich mich wieder gefast habe; das Imperf.: ich will meinem Vorsatz auch ferner treu bleiben, wobei vorausgesetzt ist dass Gott ihn nicht über Vermögen versucht, in welchem Falle er freilich fürchten müste wider seinen Willen u. Vorsatz zu klagen u. so dem Thoren zum Hohn zu werden.]

V. 11. 12. Wiederaufnahme der Bitte aus V. 9 u. Begründung (Verstärkung) derselben durch die Vorstellung dass die Schläge Gottes ihn bereits aufgerieben haben, u. der schwache Mensch überh. unter den Züchtigungen Gottes erliege, sie nicht aushalte (vgl. 130, 3. 143, 2 u. zu 6, 2); wobei denn der obige abstracte Spruch v. d. Vergänglichkeit des Menschen (V. 6) als Refrain wiederkehrt, nachdem er zu seiner Anwendung gelangt ist. — *Schlag*] s. zu 38, 2. 12. Vgl. Hiob 9, 34. — תִּגְרָה] (nur hier) eig. Streit, Krieg, Angriff; mit יָדֶךָ s. v. a. Schlag der Hand Gottes = parall. נִגְעֶךָ.

12. Die Constr. ist Vorder- u. Nachsatz: „wenn du züch-

tigest . ., so“ u. s. w.; der letztere die Wirkung des erstern. — תּוֹכָחוֹת] auch von thatsächlichen Verweisen = Strafen, vgl. הוֹכִיחַ 6, 2. 38, 2. — וַתָּמֵס] (fut. Hiph. apoc. v. מסה) eig. machst *zerfliessen* d. i. zergehn, schwinden, hier v. d. Motte = du verzehrst; *wie d. Motte*] entlehnt vom Kleiderfrass, gangb. Bild der Vergänglichkeit, wie Jes. 50, 9. 51, 8 u. in dems. Zshang u. Motiv wie hier Hiob 13, 28. — חֲמוּדוֹ] part. pass. (wie נֶחְמָד) mit Suff. eigentl. was er begehrungswürdig, lieblich findet, werth hält, s. Theuerstes, wie Hiob 20, 20. Jes. 44, 9; hier v. s. leibl. Kraft, Gesundheit, aber viell. st. Subst. Anmuth, Lieblichkeit, Schönheit = חֶמְדָּה, מַחֲמָד.

V. 13. 14. Schluss: nochmalige flehentlichere Bitte um Erhörung u. baldige Erlösung, mit Wiederholung u. Ausführung des Motivs von der Vergänglichkeit des Menschen in der ansprechendsten u. zur Rührung geeignetsten Gestalt. — גֵּר וְתוֹשָׁב] *ein Gast und Beisasse* (Al. παροικος κ. παρεπιδημος, wie 1. Petr. 2, 11, ξενος κ. παρεπιδημος Hebr. 11, 13) ist eine Formel entlehnt aus Gen. 23, 4 vom Verhältniss Abrahams zu den Kanaanitern unter denen er lebte, als Fremder u. Gast (Gastrecht), im Gegensatz mit dem Bürgerrecht oder vollen Eigenthumsrecht (אֶחֻזָּה) des Eingeborenen (הָאֶזְרָח, als Ggsatz von גֵּר, bes. in Gesetzen die beide Classen verpflichten in der Formel כַּגֵּר כָּאֶזְרָח gebräuchl. Ex. 12, 49. Lev. 24, 16. 22 u. a.), u. im Mos. Gesetz häufig auf d. Verhältniss der Einwohner fremden Ursprungs zu den Israeliten übergetragen (wie Lev. 25, 6. 35. 39. 45. 47), dann aber auch auf das der Isr. zu Gott als dem eigentl. Eigenthümer des Landes, von dem es die Isr. nur zu Lehn hatten (Lev. 25, 23 vgl. V. 42. 55). Es fragt sich in welchem Sinn die Formel hier angewendet sei. Man denkt bei „Gast u. Beisasse“ mit Munt. Ros. zunächst an den Schutz u. die Hülfe worauf das Gastrecht Anspruch gibt, u. die der Dichter hier erfleht; oder die Schutz- u. Hülfsbedürftigkeit, Verlassenheit eines solchen, die er vorstellt. Der Beisatz *„wie alle meine Väter“* weist aber auf ein Verh. des ganzen Volks u. der Menschen, u. auf die Grundstellen Gen. 23, 4. Lev. 25, 23 hin, wo die Formel den Mangel eines Eigenthumsrechts im Lande, die Lehnsabhängigkeit des Volks von Gott als s. Grundherrn u. seiner Gnade, von der er alles hat u.

erbitten muss, bezeichnet; u. so Hgstb., der daraus den Begriff der Ohnmacht u. Hülflosigkeit des Dichters ableitet (die aber einfacher als Schutz- u. Hülfsbedürftigkeit in d. allg. Bild des Fremden u. Gastes liegt). Nach d. Zshang mit dem frühern wie folg. Motiv liegt aber auch darin d. Bild eines unsteten, vorübergehenden Aufenthalts u. vergänglichen Zustands, wie in מְגוּרִים Gen. 47, 9; ebenso 119, 19. 54. So ist es in der hieraus entlehnten Stelle 1. Chron. 29, 15 durch den Zusatz „wie ein Schatten sind unsre Tage auf Erden“ u. Hebr. 11, 13ff. gefast, u. so Calv. (breve itineris spatium conficere, exiguo tempore manere), Maur. de W.; während Gei. Ven. besser alle diese Gesichtspuncte verbinden.

14. *Blick weg von mir* u. s. w.] wie Kal Hiob 7, 19. 14, 6: der Blick im bösen Sinn, Zornblick Gottes, wie *Angesicht* 21, 10. 34, 17: also = höre auf zu strafen. — הַבְלִיגָ] *erheitern* (näml. d. Gesicht) = sich erfreuen, erholen, wie Hiob 9, 27. 10, 20 von kurzer Erholung nach längerer Plage. — *Ehe ich dahin gehe* u. s. w.] wieder Motiv der Erweichung von d. Kürze des menschl. Lebens, wie im Refrain V. 6. 12 u. V. 13; ebenso Hiob 10, 21, u. in verschiedenen Wendungen häufig bei Hiob. Der ganze Vers ist offenbar aus Hiob 7, 19. 10, 20. 21 entlehnt.

V. 14. הָשַׁע Imp. Hiph. apoc. von שׁעה st. הַשְׁעֵה, woraus dann durch Apok. zunächst הֲשַׁע, הָשַׁע (wie הֵרֵב, הַעַל) u. mit versetztem Accent הָשַׁע werden soll nach d. gewöhnl. Erklärung (Ges. Röd. thes. Ewald §. 63, d. 227, d). Aber, wie schon Olsh. triftig bemerkt hat, d. Oxytonirung der Form u. dah. lange Vorsilbe ist hier durchaus unstatthaft, u. die Form könnte nur wie Jes. 6, 10 von שָׁעַע entlehnt sein. Da aber שׁעה sonst nur im Kal steht, so ist wol zu lesen שְׁעֵה wie in allen Parallelstellen [mindestens ist הָשַׁע auszusprechen].

Psalm XL*) u. LXX.

Dank für Rettung, und Lehre vom rechten Gottesdienst. — Gebet um Hülfe gegen Feinde.

1. [Dem Meister; ein Gesang Davids.]
2. Geharrt hatte ich auf Jhvh,
da neigte er (sein Ohr) zu mir, und hörte mein Schreien.
3. Und er zog mich herauf aus der Grube des Verderbens,
aus dem Koth des Schlammes (Sumpfs);
und stellte auf einen Felsen meine Füsse,
festigte meine Schritte.

4. Und legte in meinen Mund ein neues Lied,
Ruhm (Lobgesang) für unsern Gott.
Viele werden's schauen und fürchten,
und vertrauen auf Jhvh.
5. Wohl dem Mann der Jhvh gemacht hat zu seinem Vertrauen,
und sich nicht gewendet zu den Trotzigen und treulosen Abtrünnigen!

6. Viel hast du gethan, Jhvh, mein Gott, deiner Wunder und Gedanken für uns:
nicht darzulegen sind sie vor dir, wollt' ich verkünden und reden**),
sie sind zu stark um sie zu zählen.

7. Schlachtopfer und Gaben gefallen dir nicht
(Ohren hast du mir gegraben),
Brand- und Sündopfer hast du nicht begehrt.
8. Da sprach ich: sieh' ich bin gekommen
(in der Buch-Rolle ist mir vorgeschrieben),
9. zu thun dein Wohlgefallen, mein Gott, hab' ich Lust,
und dein Gesetz ist in meinem Innern.

---

*) JDMich. krit. Collegium über die drei wichtigsten Pss. von Christo. Gött. 1759. S. 253 ff. — Hensler Bemerkungen über Stellen in d. Pss. u. der Genesis. Hamb. 1791. S. 61 ff. — H. Hofmann Weiss. u. Erf. I, 158 f. Schriftbeweis II, 1. S. 2—7. Böhl S. 110 ff.

**) Oder: nicht darzulegen sind sie vor dir
(sonst würd' ich verkünden und reden):
sie sind u. s. w.

10. Ich habe verkündet (deine) Gerechtigkeit in grosser Versammlung,
siehe meine Lippen hielt ich nicht zurück,
Jhvh du weist es.
11. Deine Gerechtigkeit hab' ich nicht verborgen in meinem Herzen,
deine Redlichkeit und Hülfe habe ich ausgesprochen,
nicht verhehlt deine Gnade und Treue grosser Versammlung.

12. Du, Jhvh, wirst nicht zurückhalten deine Barmherzigkeit von mir,
deine Gnade und Treue werden stets mich behüten.

---

13. Denn umringt haben mich Leiden ohne Zahl,
erreicht haben mich meine Verschuldungen,
und ich vermag nicht (sie) zu sehen,
stärker sind sie als die Hare meines Hauptes,
und mein Herz hat mich verlassen.

14. Beliebe*), Jhvh, mich zu retten,
Jhvh, zu meiner Hülfe eile!
15. Schämen müssen sich und erröthen zumal
die suchen meine Seele, sie wegzuraffen,
zurückweichen und beschimpft werden
die Gefallen haben an meinem Unglück.
16. Erstarren müssen**) ob ihrer Schande
die sagen zu mir: ha, ha! (ei, ei!)

17. Jubeln und freuen müssen sich über dich
alle die dich suchen;
sprechen stets: „gross sei Jhvh!"
die lieben deine Hülfe.
18. Und ich, gedrückt und arm —
der Herr wird meiner achten***);
meine Hülfe und mein Retter bist du,
mein Gott, säume nicht!

---

*) Ps. 70, 1 ohne *beliebe*.

**) Ps. 70, 3 *zurückweichen*.

***) Ps. 70, 6 *Herr eile zu mir*.

Der Ps. besteht aus zwei Theilen. Im ersten ein Loblied für seine Rettung aus grosser Noth, nebst Hinblick auf die unzählbaren Wunderthaten Gottes für sein Volk; u. eine daran geknüpfte Belehrung was Gott in s. Gesetz eigentlich von den Menschen (als Dank für s. Wohlthaten) verlange, u. wie er demgemäss Gott seinen Dank bezeugt habe, mit d. schliessl. Hoffnung dass Gott ihm auch ferner s. Barmherzigk. nicht versagen u. ihn behüten werde V. 1—12. Im zweiten Theil V. 13 ff. wieder Schilderung grosser Noth, u. Bitte um schleunige Hülfe u. Beschämung seiner Feinde zur Freude aller Frommen. — Der zweite Th. ist durch ein die Schlusshoffnung motivirendes *denn* lose an den ersten angeknüpft, aber so verschiedenartig in Lage Stimmung u. Ton, dass sich an der urspr. Einheit zweifeln lässt, um so mehr da er in allgemeinen stehenden Formeln abläuft, u. vom 14. Vers an nochmals als Ps. 70 vorkommt. Man erklärt den Abstand des Tons gew. wie Ps. 9 aus der Gemischtheit der Lage u. Stimmung, die anfangs sich in Dank, dann in Bitte geäussert; u. Hensl. macht sogar den Dank zu einem bloss zuversichtl. versprochenen. Allein mit der Analogie des 9. Ps. kann man das Verhältniss nicht belegen, da dort die Bitte den Dank u. die allgem. Zuversicht der bedrückten Frommen auf die Gerechtigkeit Gottes nur als persönl. Anwendung augenblickl. unterbricht, hier aber den ganzen 2. Th. einnimmt. De W. glaubt alles mit der Annahme lösen zu können dass d. Dichter im Namen des Israelitischen Volks (wie Is. u. Ros. 2. A.) oder des leidenden frommen Theils dess. rede, oder s. Sache als mit der des Volks eins betrachte; wobei zuerst die allgemeine Erfahrung von Gottes Thun mit Dankgefühl betrachtet werde, dann die gegenwärtige Lage mit dem Gefühl der Hülfsbedürftigkeit, was sich wol mit einander vertrage. Gewiss ist beides im allgem. in einer gemischten Lage u. Stimmung wol verträglich, wovon so viele Pss. Belege geben, u. wir haben namentlich Ps. 9. 10 diesen Satz angewendet: aber es fragt sich eben ob er auch auf diesen Fall Anwendung leide; u. warum diese durch die Beziehung auf das ganze Volk erleichtert werde, u. dnrch diese Annahme „sich alles löse", ist nicht abzusehn. Über die gekünstelte Begründung der Einheit bei Hgstb. s. zu V. 13 ff. Man wird also wol zu der Vermuthung berechtigt sein (wie Pareau inst. interpr. 300) dass der zweite Theil erst später angehängt sei.

Der Gang ist folgender. Zuerst erzählt der Dichter wie Jhvh sein Gebet erhört u. ihn aus tiefer Noth hervorgezogen, u. ihm dadurch ein Loblied eingegeben, das die Gottesfurcht u. d. Vertrauen vieler die es sehen stärken werde, nebst d. Preis dieses Vertrauens u. dankbarem Rückblick auf die unzählbaren u. unaussprechlichen Wunderthaten Gottes für s. Volk überhaupt V. 2—6 (in zwei Versparen u. einem längern Vers). Dann nimmt er eine allg. lehrhafte Wendung (über die nicht ausgedrückte Frage wie man Gott s. Dank

bezeugen solle), u. bezeugt dass Gott nicht — wie er ihm offenbart — an Opfern Gefallen habe, dass er daher sich entschlossen habe was Gott genehm sei, der Vorschrift des Gesetzes gemäss, zu thun u. seine Gnade u. Treue nicht bloss im Herzen behalten sondern auch öffentlich verkündigt habe (als das worin Gott den Dank des Menschen sehen will) V. 7 — 11; woran sich die Hoffnung schliest dass Gott ihm auch ferner s. Barmherzigkeit nicht versagen u. ihn behüten werde V. 12 (dass dieser V. noch dazu gehört, wird sich dort zeigen). — Im 2. Theil wird zuerst eine Schilderung seiner unzähligen Bedrängnisse von allen Seiten angeschlossen V. 13; dann die Bitte um baldige Rettung u. Beschämung der schon triumphirenden Feinde die ihm nach dem Leben trachten, zur Freude u. Dank aller die Gott suchen u. seine Hülfe lieb haben V. 14 — 18 (womit Ps. 70 parall. geht). Über das Verhältniss des 70. Ps. in einzelnen abweichenden Lesarten s. die betr. Stellen, u. im Ganzen am Schluss.

Die historische Deutung aus dem Leben Davids hat sich bei einigen Ausll. namentl. auf die Flucht vor Absalom (2. Sam. 15) geworfen (Rud. Ven. Munt.), dagegen Calv. besser v. vielen Gefaren; während Hitz. die Schlammgrube V. 3 (wie nach JHM. schon einige ältere Ausll.) wieder für Jeremiah ausbeutet. Bei den meisten älteren Ausll. ist aber die historische Deutung hier, weil im N. T. Hebr. 10, 5—7 die Verse 7—9 auf Christus bezogen sind, durch die Messianische verdrängt. Dort wird nämlich, bei dem Beweis dass das Opfer der Thiere keine Versöhnung bewirken könne u. durch Christi Opfertod alle bisherigen Opfer abgeschafft seien, die Stelle V. 7. 8 (dass Gott keinen Gefallen an Opfern habe u. s. w.) angeführt u. Jesus in den Mund gelegt, in dem Sinne dass Gott ihn habe Fleisch werden u. auf die Erde kommen lassen, um nach den Weissagungen der Schrift unter Abschaffung des Opferdienstes durch sein Selbstopfer den Heilswillen Gottes zu erfüllen (s. unten zu d. St.). Daher ist der Ps. bei den Christen ein Messianischer geworden: sei es ganz, wie bes. die Lutherischen Ausll. (namentlich Calov. Gei. S. Schm. JHM.) nebst einigen Reformirten (Pisc. Cocc.), die durch den Mund Davids hier Christus in seiner menschl. Natur u. als leidender Messias s. Vertrauen auf Gott, s. Preis des göttl. Rathschlusses zur Erlösung des menschl. Geschlechts, u. s. Bereitwilligkeit zur Erfüllung dieses Rathschlusses durch seinen Gehorsam, s. Gebet im Leiden aussprechen lassen (die Perff. als Futt.); oder theilweise (V. 7 — 11); bald direct (Ven.), bald so dass der nächste u. histor. Sinn auf David u. s. Lage, der mittelbare u. geistliche (höhere) auf Christus gehe, wie Calv. Rud. Riv. Grot. Cler. doch nur im allg. (eig. von allen Söhnen Gottes gesagt, aber Hebr. 10 auf Christus als Haupt derselben beschränkt Calv., u. mit ausdr. Verwahrung dass die Art der Anwendung Hebr. 10 eine freie Wendung

des Sinns nach dem Lehrzweck sei, während Stier u. Böhl einen durchg. Doppelsinn u. den Mess. als den Hauptsinn für die Christen annehmen. Allein diese Deutung ist ganz verwerflich: 1) schon wegen der falschen Grundlage, der sprachwidrigen Worterklärung der betr. Stelle (z. Th. nach einer falschen LA. der Alex.) worauf sie Hebr. 10 beruht, deren Anwendung sich nur in einem sehr allg. Sinn (wofür Ps. 50 noch besser zu brauchen war) entschuldigen lässt; 2) es ist hier nicht die Rede von d. Abschaffung des Opferdienstes u. zwar durch Selbstopfer (was man willkürl. hineinträgt), sond. davon was Gott der angenehmste Dank sei; 3) hier Dank für Rettung aus dem Leiden, u. am Schluss flehentl. Bitte darum: Christus aber erlöste die Menschh. durch s. Opfertod (vgl. zu Ps. 22). Die Klagen u. Selbstanklage V. 13 sind aber vollends für Christus ganz unpassend. Vgl. de W. Auch Hgstb. — der schon in d. Christol. I, 158 die Mess. Deutung nur um der Auctorität des N. T.'s willen angenommen, aber sonst eben nicht s. gewöhnl. Entschiedenheit für sie gezeigt hatte — hat sie im Comm. zu d. Pss. aufgegeben, u. nur in einem sehr allg. Sinn die Anwendung Hebr. 10 gebilligt.

V. 2. 3. Erzählt wie Jhvh sein Vertrauen mit Erhörung seines Gebets belohnt, u. ihn aus grosser Gefar errettet u. in Sicherheit gebracht habe. — קַוֹּה קִוִּיתִי] der Nachdruck den der Inf. absol. mit sich bringt ist von der mannigfaltigsten Art, u. liegt nicht sowol in der Verstärkung des Verbalbegriffs selbst (wie man ihn gew. nimmt) als in der Betonung desselben (Hervorhebung durch den Accent), nach Massgabe seiner Stellung zum ganzen Satz u. Zusammenhang, namentlich als Gegensatz (worin es häufig vielm. ein „wol", „etwa", „vielleicht" ausdrückt, namentl. in Fragen). So ist auch d. Nachdruck wol nicht in der besondern Festigkeit, Geduld oder einer sonstigen Eigenschaft des Vertrauens (Calv. Gei. JHMich. Ven. u. a.), oder in der paraenetischen Absicht darauf hinzuweisen dass alles darauf ankomme (Hgstb.), zu suchen, sondern in d. Stellung desselben als Vorder- u. Gegensatz (Correlat) zum Erfolg im 2. Gl., wobei wol das Perf. als Plusq. zu nehmen: *„geharrt hatte ich auf Jhvh: da neigte er* u. s. w.", in dem Sinn dass s. Harren endlich einen Erfolg gehabt, nicht unbelohnt geblieben sei. — וַיֵּט] fut. apoc. Kal von נטה *beugen, neigen,* hier ohne Object, welches, da *hören* folgt, am natürlichsten d. Ohr sein würde, wie sonst häufig (17, 6. 31, 3.

78, 1 u. a.), aber nur im Hiph.; daher man es hier intr. *sich neigen* (gleichs. sich herabbeugen vom Himmel, wie AE.) nehmen zu müssen glaubt (JHM. de W. Hgstb.); welches aber nur in d. Bedeut. abbiegen, abweichen (d. i. auf d. Seite sich neigen, wenden, auch Richt. 16, 30 = sich stemmen), nachweisbar ist, also nicht bezeugter ist als jenes.

3. Die Folge der Erhörung: Rettung vom drohenden Untergang. Diese hier bildl. als Heraufziehen aus einer *Grube* u. aus tiefem *Schlamm*, wie anderwärts aus tiefen Wassern (s. zu 18, 17), sofern der Fuss darin keinen festen Stand findet sondern versinkt, vgl. 69, 2. 3. 15 (wo d. Bild ausgeführter); im Gegensatz mit einem *Fels (Höhe)*, worauf man fest steht, wie 27, 5. — בּוֹר] *Grube*, zum Fang wilder Thiere u. daher Bild der Nachstellung (s. zu 7, 16); auch *Cisterne*, die auch zum Gefängniss diente, u. weil sie öft. einen schlammigen Boden hatte, hier von manchen angewendet wird (wie Hitz. vergl. Jer. 38, 6 f.): aber nach d. Zshang scheint hier nur im allgem. der Begriff der Tiefe, des Abgrunds darin zu liegen (jedoch nicht der „Wassertiefe", wie Hgstb.). — שְׁאוֹן] eig. Getöse, Rauschen, Toben, Lärm; daher Verwüstung, Verderben, wie שׁוֹאָה, מְשׁוֹאָה, שׁוֹא (über d. Zshang s. zu 7, 15), u. so hier, als eigentlicher Ausdruck dem bildlichen *Grube* beigefügt, als eines Abgrunds worin man versinkt u. untergeht. Die erste Bedeut. Rauschen (von Wassern 65, 8. Jes. 17, 12 f.) mit d. Grube zum Begriff einer „rauschenden, wogenden Grube" zu verbinden (Kimchi Calv. Ven. Ros. de W. früher) gäbe ein unpassendes u. unerhörtes Bild; u. „rauschende tobende Wassertiefe" (Hgstb.) beruht auf einer unerweisl. Bedeutung von בּוֹר; beides aber auf der Verkennung der erweisl. Bedeut. Verderben. [Vergl. Jes. 38, 17 שַׁחַת בְּלִי.] — טִיט הַיָּוֵן] Häufung gleichbedeutender Ausdrücke für Koth, Schlamm, wie 69, 3 יָוֵן מְצוּלָה in dems. Sinn; wol nicht grade = tiefster Schlamm (wie gew. angenommen), sondern des Vollklangs u. Parall. wegen.

4. Lob Gottes dafür, das viele zur Gottesfurcht u. zum Vertrauen auf Gott erwecken wird. — *In den Mund legen*] d. i. Stoff, Antrieb dazu geben, u. insofern eingeben; ein *neues Lied*] s. zu 33, 3; hier auch wol durch neue Wohlthaten. — יִרְאוּ וְיִירָאוּ] Gleichklang (Paronomasie) wie 52, 8

in ähnl. Zshang, wo auch V. 9 ein ähnl. Satz folgt wie hier V. 5. *Sehen* näml. die Rettung die der Gegenstand des Lieds ist (Hgstb.); *fürchten* (näml. Gott) d. i. mit Ehrfurcht vor ihm erfüllt werden durch diese Erweisung seiner Macht u. Güte, die daher auch d. folg. *Vertrauen auf Jhvh* erweckt.

5. An die Erwähnung des Vertrauens Vieler schliest sich hier d. Lob des Vertrauens, in d. Glücklichpreisung dessen der auf Gott vertraut u. sich nicht an falsche Stützen wendet. Der V. steht, wie auch V. 4b gewissermassen parenthetisch. — אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר] in ähnl. Satz wie 34, 9 u. בָּרוּךְ הַגֶּבֶר Jer. 17, 7. — מִבְטָח] Gegenstand des Vertrauens, wie 65, 6. 71, 5. Jes. 20, 5. Jer. 17, 7; die ganze Phrase הַגֶּבֶר אֲשֶׁר u. s. w. auch 52, 9 wo nur מָעוּזּוֹ s. Bollwerk st. מִבְטַחוֹ, vergl. auch 91, 9 (מְעוֹנְךָ). — Das zweite Gl. drückt dasselbe negativ aus: der sich nicht an falsche Stützen wendet. פנה] *sich wenden* bes. im bösen Sinn = sich von dem wahren Gott u. Hort zu falschen Götzen abwenden, abtrünnig werden, wie Lev. 19, 4. Deut. 29, 17. 30, 17. 31, 18. 20. Hos. 3, 1. Hiob 36, 21. Hez. 29, 16 (doch auch im Guten sich wieder zu Gott wenden Jes. 8, 21 u. allg. um Hülfe Hiob 5, 1 u. a.). — רְהָבִים] Plur. nur hier, sonst רַהַב abstr. *Toben, Trotz, Ungestüm* (vgl. d. Verbum) insb. Beiname (Spitzname) Ägyptens, mit dem Begriff eines auch äusserl. lärmenden, prahlerischen Pochens auf eigne Kraft, wodurch man andere verleitet ihr Vertrauen auf sie zu setzen, das dann schmählich getäuscht wird (vgl. Jes. 30, 7. Hiob 9, 13. 26, 12), wie 87, 4. 89, 11. Jes. 30, 7. 51, 9. Hier entw. Pl. st. Sing. (wie häufig Abstracta), wie Alex. Syr. Hier. (*superbiae* = superbia), u. Abstr. in concreter Bedeut. (= אֲנָשִׁי ר׳ wie Cocc.), was wol vorzuziehen; oder Adj. von einem ungebr. רָהָב, wie AE. Kimchi Ges. Hgstb. u. die meisten, was aber durch die Zusammenstellung mit d. folg. Partic. nicht grade bewiesen wird. — שָׂטֵי כָזָב] (שׂטי part. pl. constr. von einem ungebr. שׂוּט st. שׂטה) gew. *die sich neigen zur Lüge* (nach Anal. v. יוֹרְדֵי בוֹר die zur Grube sinken, wo aber ירד selbst stets mit d. Acc. constr. wird, wie בוא, עלה u. dgl.) d. i. die sich zu trüglicher Hülfe wenden (wie שֶׁקֶר 33, 17 שָׁוְא 60, 13 כזב parall. הֶבֶל 62, 10). So Gei. Ros. u. a., während Is. Kimchi Hgstb. Götzen (s. zu 7, 15) oder Zauberei in ähnl. Sinn verstehn. Nur ist 1) die Constr.

grammatisch nicht sicher, 2) שטה (שוט) ist mehr als sich neigen, sondern steht stets im bösen Sinn: *abweichen, abfallen* = abtrünnig sein, also שָׂטִים schon an sich *Abgewichene, Abtrünnige* d. i. Gottlose, Götzendiener, vgl. שְׂטִים (סְטִים) Vergehungen, Sünden; 3) entsteht so mit dem vorherg. פנה אל zusammen der Satz „der sich nicht wendet zu denen die zur Lüge abweichen", ein gar zu vermittelter u. verschränkter geschraubter Ausdruck st. des einfachen „der sich nicht zur Lüge wendet", den STIER freilich grade treffend findet („wie sich beim Abweichen von Gott ein Mensch an den andern hängt, der Lüge nachzufolgen"). Ich ziehe daher vor כָּזָב als eine hinzugesetzte Bezeichnung der Natur der Abtrünnigkeit zu fassen: *Abtrünnige der Lüge* = lügenhafte, treulose Abtrünnige, wie 59, 6 in בֹּגְדֵי אָוֶן das beigefügte אָוֶן, vgl. Al. *μανιας ψευδεῖς* Vulg. insanias falsas, Hieron. pompas mendacii. Diese Abtrünnigen sind neben den Trotzigen Gottlose (Gottesverächter) oder Götzendiener, die mit ihrer Macht prahlen u. eine Hülfe ohne Gott u. wider Gott verheissen, welche zu verschmähen zum rechten Vertrauen auf Jhvh gehört; wie in politischen Dingen dem Volk so viel von den Propheten eingeschärft wird, die stets die Neigung mehr auf äussere Mittel u. menschl. Bundesgenossen als auf Jhvhs Hülfe zu bauen, u. den Wahn das Vertrauen auf jene mit diesem verbinden zu können, zu bekämpfen fanden.

6. Wie er sich schon im Vorherg. (V. 4. 5) von s. persönl. Angelegenheit zu einem allg. Satz u. Interesse erhoben hatte, so schliest er hier seinen Dank mit einem bewundernden Rückblick auf die unzähligen Grossthaten Gottes für s. Volk. Gew. als Begründung (Beweis) des V. 5 vom Werth des Vertrauens gefast (Calv. „fideles hortatur ad considerandam Dei providentiam, ne in eam suas omnes curas rejicere dubitent", JHM. Ros. de W. Hgstb.): aber wol nur Schluss der dankbaren Erinnerung an Gottes Güte, u. zugleich Grundlage u. Übergang zu der folg. didaktischen Ausführung wie man Gott würdig danken könne. Nach JHM. Ven. Munt. fängt hier das neue Lied an das V. 4 als in s. Mund gelegt angekündigt hatte. — רַבּוֹת עָשִׂיתָ u. s. w.] SYMM. gut: *παμπολλα ἐποιησας . . τεραστια σου κ. τους διαλογισμούς σου τους ὑπερ ἡμῶν*, HIER.: *multa fecisti . . mirabilia tua et cogitationes tuas pro nobis*, d. i. viel sind deine Wunder . . die

du für uns gethan hast, oder viele Wunder hast du u. s. w. Die Constr. (in der man unnöthige Schwierigkeit gefunden) ist ganz einfach, u. lässt sich nur im Deutschen nicht so einfach wiedergeben wie im Griech. u. Lat. des Symm. u. Hier.: רבות עשׂית st. הִרְבִּיתָ multiplicasti miracula tua. *Wunder und Gedanken* sind wunderbare, ausserordentliche Entwürfe, Rathschlüsse d. i. Fügungen (de W.), oder vielm. jene grosse Thaten, diese dgl. Rathschlüsse (vgl. 33, 11), wie sie 92, 6 im Parall. stehn (Ros.): letztere die Quelle jener, die eigentl. hätten voranstehn sollen. Ganz unstatthaft will Hgstb. die letztern von den erstern trennen, u. als Nom. absol. mit dem folg. Satz verbinden zu dem Begriff „unvergleichlicher Gedanken", wie schon Alex. *και τοις διαλογισμοις σου ουκ ἔστι τις ὁμοιωθησεται σοι*, auch gewissermassen Calv. (aber ohne die falsche Auffassung des Folg. wie bei jenen). — אין ערך אליך] gew. [mit Recht] nach Alex. Is. Luth. *dir ist nichts zu vergleichen* (von ערך mit ל eigentl. zusammenstellen, conferre, daher anpassen, vergleichen), wie 89, 7 vgl. Jes. 40, 18. Hiob 28, 17. 19; [ein im Gedanken an Gottes Wunderthaten sich aufdrängender Ausruf der Bewunderung der unvergleichl. Grösse Gottes, wie 71, 19]. Allein das passt nicht in den Zshang u. Parallelismus, da hier davon die Rede ist dass die Wunder Gottes nicht zu zählen sind. Vielmehr wörtl.: *es ist kein Darlegen* (derselben) *vor dir* d. h. es ist nicht möglich sie dir darzulegen, vor dir aufzuzählen, sie sind unaussprechlich, unzählbar = parall. יעצבו מספר. ערך *disponere, exponere* (s. zu 5, 4); אין mit Inf. eig. *es ist* (gibt) *kein* s. v. a. non licet, wie Gr. *οὐκ ἔστί* st. *ἔξεστι*, wie öft. mit ל u. Inf. (s. Ges. thes. 2, c). So schon Symm. (der überh. den V. am besten übersetzt hat) *οὐκ ἔστιν ἐκθέσθαι ἐπι σοῦ* (*σοι*), u. wol in ähnl. Sinn Hier. *non invenio ordinem coram te*, Chald. *non licet, ordinare coram te* (סַדָּרָא לָךְ) laudem tuam, ebenso Kimchi = ordinate narrare, enumerare, Calv. Rud. Pisc. Gei. Cler. Ros. Stier (der auch die Engl. Holl. u. Berleb. Bibel anführt). [Dafür auch die Accente, s. unten. Aber die Darlegung hätte doch nicht vor Gott, sond. vor Menschen zu geschehen, u. es wäre אִינָם zu erwarten.] — אַגִּידָה u. s. w.] kann nicht wirkl. Vorsatz (eigentl. Fut.) sein (wie noch Hgstb. u. Stier urgiren), weil er im Widerspruch mit dem vorherg. wie

folg. Satz — der Erkenntniss dass es unmöglich ist sie aufzuzählen — stehn würde, sondern nur Conjunctiv d. i. hypothetischer Satz: entweder Vordersatz zum folg.: „*wollte ich sie verkünden:* sie würden zu stark sein“ (139, 8ff. 18. Hiob 16, 6. 19, 18. 30, 26. Ges. §. 128. 1, d), wie Symm. Hier. Is. Ki. Calv. Gei. u. a.; oder vielmehr nach den Accenten hypoth. Nachsatz zum vorherg. Satz; „sie sind nicht zu erzählen vor dir, wollt' ich sie verkünden“ u. s. w.; oder endlich Zwischensatz: (sonst) *würde ich sie verkünden,* wie 51, 18. 55, 13 in derselben Form (u. wie auch in d. folgg. Versen sich eingeschobene Sätze finden), wodurch der Parallelismus zwischen dem ersten u. letzten Satz reiner hervortritt, u. die Accente ebenfalls gewahrt bleiben.

V. 7—9. Gott hat an Opfern keinen Gefallen u. hat sie nicht begehrt; daher habe er sich entschlossen u. sei bereit was Gott angenehm ist nach der Vorschrift des Gesetzes zu thun. Hofm. urgirt die Perff. noch mehr für die Fassung dass er sich von jeher bereit erklärt habe. Also eine Lehre von dem rechten Gottesdienst; hier aber ganz abgerissen u. ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden auftretend, die — wenn überh. ein organischer Zshang damit anzunehmen ist — nur in der Frage wie man Gott seinen Dank bezeugen solle, bestehn kann, der dann auch das V. 10f. Gesagte entspricht. Die Lehre ist die prophetische, wie sie ausführl. Ps. 50 vorgetragen wird, vgl. 51, 18ff. 1. Sam. 15, 22. Jer. 7, 21ff. Hos. 6, 6; womit aber nicht die Opfer schlechtweg verworfen, sondern nur als bloss äusserl. Gabe, ohne entsprechende Gesinnung u. im Vergleich mit der Erfüllung des göttl. Wohlgefallens, unzulängl. befunden werden. Der wahre Gegensatz gegen die äusserl. Gaben wäre eigentl. die Hingabe des ganzen Menschen an Gott (wie Röm. 12, 1), u. so viele Ausll. (Calv. Ros. Stier Hofm. Hgstb.): aber die ist hier wenigstens nicht ausgedrückt. Der allg. Begriff des Opfers ist durch die Induction der hauptsächlichsten Arten desselben ausgedrückt: zuerst *Schlachtopfer* (זֶבַח insbes. Friedensopfer) u. *Gabe* (die Zugabe von Kuchen die dazu gehört), dann *Brandopfer* u. *Sündopfer;* jene zu Erhaltung des Gnadenstandes, diese zu Herstellung desselben (Sühnung)

dienend. — אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי] eigentl. *Ohren hast du mir gegraben* (gebort) d. i. geschaffen, offene Ohren gegeben, als Mittel der Erkenntniss. *Graben* für schaffen, bereiten, sofern die Ohren aus Löchern, offenen Gängen bestehn; nicht weil כָּרָה hier an sich „bereiten“ (apparare) bedeuten könnte. Vgl. Cic. quaestt. Tusc. I, 20 „viae quasi sunt ad oculos, ad aures . . a sede animae perforatae. Foramina illa quae patent ad animum a corpore, callidissimo artificio natura fabricata est.“ So Aq. ὠτία δε ἐσκαψας μοι, Symm. ὠτια δε κατεσκευασας μοι, Theod. u. Gr. 5. 6 ὠτια κατηρτισω μοι, Vulg. aures *perfecisti* mihi, Hier. Syr. aures *fodisti* mihi, alles in demselben Sinn; ebenso Rud. (meatûs aurium mearum aperuisti mihi et aptasti ut pateant tibi) JDMich. Hitz. u. a. Die meisten Ausll. wie Is. Calv. Gei. Ven. Ros. Ges. de W. Stier nehmen die Phrase die *Ohren durchboren* oder *ausboren* in dem Sinn wie die gangbaren Formeln *das Ohr öffnen* (פתח אזן Jes. 48, 8. 50, 5) u. *aufdecken* (גלה א 1. Sam. 9, 15. 20, 2. 12. 13. 22, 8. 17. Hiob 33, 16. 36, 10. 15 u. a.), von göttlicher Offenbarung, als übernatürlicher Quelle der Erkenntniss; grade wie sonst *die Augen öffnen* (פקח Gen. 3, 7. 21, 19) oder *aufdecken* (גָּלָה 119, 18. Num. 22, 31. 24, 4. 16) von derselben übernatürlichen Erleuchtung u. Erhöhung der leibl. oder geistl. Sehkraft steht. Hier von der göttl. Offenbarung der hier ausgesprochenen Wahrheit, deren Quelle in dieser Parenthese bezeichnet wäre: s. v. a. so hast du mir geoffenbart; oder auch

---

V. 7. אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי hat Alex. unbegreiflicherweise σῶμα δὲ κατηρτισω μοι gegeben, u. so ist die Stelle auch Hebr. 10, 5 angeführt um die Menschwerdung Christi zu bezeichnen. Allein es kann nur eine falsche LA. des Alex. Textes sein, da nicht nur alle übrige Griech. Überss. (ja manche Hdss. der Al. bei Holmes selbst) ὠτία haben, sondern auch die aus d. Alex. geflossene Vulg. *aures*, u. ΩTIA leicht in ΣΩMA verderbt werden konnte (s. Bleek u. de W. zu Hebr. a. a. O.). Ein altes Scholion bei L. Bos. sagt gradezu: der Ap. Paulus habe ὠτια in σωμα verwandelt zum Behuf seines Lehrzwecks (προς οἰκειον σκοπον τουτῳ χρησαμενος), vgl. Calv.: corporis vocem ad suum propositum deflexit. Sollte dieses vielleicht daraus erst in die Alex. gedrungen sein? So vermuthet schon Grot., wie denn auch andre Beispp. von Veränderungen der Al. nach d. N. T. bekannt sind (vgl. zu 14, 3). In Hebr. 10, 5 selbst wird die Var. ὠτια angeführt, aber nur aus Syr. post. am Rand.

Hinweisung auf seine höhere Erkenntniss aus dieser Quelle überhaupt (s. v. a. denn du hast dich mir offenbart). Allein 1) steht jene Phrase stets mit dem Sing. (Ohr), hier aber im Dualis; 2) heisst כרה nicht durchboren, öffnen, sondern bloss graben (s. JDMich. Hitz.). Übrigens sind beide Fassungen im Sinn nicht wesentlich verschieden: denn dass die „Ohren" (im Dualis) nicht bloss leibliche sondern auch geistliche Ohren bezeichnen können (was Hgstb. voreilig wegen des Sing. in jenen Formeln läugnet), lässt schon der durchgängig gleiche Gebrauch beider Formen u. die Analogie des „Augen öffnen" erwarten, u. beweist die Phrase גִּלָּה בְאָזְנַי Jes. 22, 14 (vergl. 5, 9 ohne Verb.) u. die häufige Phrase „Ohren zu hören" (im geistl. Sinn), oder „sie haben Ohren u. hören nicht"; u. dass sie hier — obgleich das „graben" von der Gestalt des leibl. Ohres entlehnt ist — so stehn müssen, beweist der Zusammenhang, der nur auf geistl. Ohren u. geistliches Hören passt, also wie in dem Spruch „wer Ohren hat zu hören der höre" (parall. „Augen zu sehen", „Herz zu verstehn", wie Jes. 6, 9. 10. Deut. 29, 3 u. a.). Die Stellung des Satzes als Parenthese zwischen den beiden Gliedern eines Lehrsatzes beweist allerdings dass die Ohren hier als Organ einer theoretischen Erkenntniss (höhern Wahrheit) stehn müssen. Wollte man sie als Organ des Hörens auf den Willen u. die Gebote Gottes oder das Gesetz, wovon V. 8. 9 handelt, also des Gehorchens betrachten — wie die Rabb. (mit Beziehung auf 1. Sam. 15, 22 „Gehorsam ist besser als Opfer" Jer. 7, 22 „hört auf meine Stimme" u. dgl.), Vat. Gei. Vitr. Hgstb. Hofm. („du hast mich hörend = gehorsam gemacht") Del. u. a. —, so sollte d. Satz vor dem folg. V. stehn, wo der daraus fliessende Entschluss der Gesetzesbefolgung folgt, u. man müste also eine sog. Synchysis oder Prolepsis d. i. ein Vorauseilen des Satzes annehmen, oder jene Versetzung gradezu vornehmen (so Olsh., aber nach אמרתי), wodurch das „da sprach ich" V. 8 erst s. natürliche Beziehung u. Voraussetzung bekäme, welche folgerecht eine histor. Thatsache sein muss, nicht ein allgem. Satz. Allein die Sätze: *Ohren hast du mir gegr., in der Buchrolle* u. s. w. und *dein Gesetz ist in m. H.* bilden vielm., einander entsprechend, eine fortschreitende Reihe: zuerst blos d. Organ d. höheren Erkenntniss, dann der Fundort, die Urkunde wo sie zu finden

ist, endlich das Gesetz selbst ins *Herz* aufgenommen Correlat des schriftl. Gesetzes). In dieser dreifachen Berufung auf die Quelle der ausgesprochenen Erkenntniss sind die zwei ersten Sätze vermöge einer Prolepsis (Synchysis) als Zwischensätze in den Hauptsatz eingeschaltet; dem negat. Satz: Gott verlange nicht Opfer (als Dank), ist also in „Ohren hast du mir gegr." die Vorbereitung seines posit. Gegensatzes schon eingefügt[92]).

8. *Da sprach ich*] bezeichnet den Entschluss den er in Folge der V. 7 angegebenen Erkenntniss (s. zu 32, 5 krit. Randnote) gefast hat; nur poet. Moment wie 38, 17. 39, 2. — *Sieh ich bin gekommen*] wol zu ergänzen „vor dein Angesicht" (Ki.), eine Formel des Erscheinens vor einem Höhern, wie eines gerufenen Dieners vor seinem Herrn (Num. 22, 38. 2. Sam. 19, 21 = הִנֵּנִי *hier bin ich* Gei.), um was ihm genehm ist zu vernehmen, oder der Erklärung seiner Bereitwilligkeit es zu thun. Eine Erklärung „sich ganz Gott zu weihen, u. seinem Willen zu leben" (Ros.), liegt aber nicht darin. Der Satz bricht damit ab ohne den Zweck des Kommens anzugeben, der erst im folg. Vers nachfolgt. — בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי] *in der Buchrolle* (d. i. im Gesetzbuch) *ist mir vorgeschrieben:* Zwischensatz, der den Grund oder die Modalität seines Kommens bezeichnet. Entsprechend dem vorigen V. 7 „du hast mir Ohren gegraben" d. i. mir Verständniss gegeben, wird hier der Gegenstand des Verständnisses genannt, das Gesetz Gottes oder vielmehr der Fundort desselben. מְגִלַּת־סֵפֶר *Buchrolle* (wie Jer. 36, 2. 4. Hez. 2, 9 u. häufiger הַמְּגִלָּה bei Jer. u. Hez. von einer Rolle mit Weissagungen — ein Wort das Pergament voraussetzt u. nicht vor Jer. vorkommt[93]) ist hier unstreitig s. v. a.

---

[92]) Ganz verwerflich ist die Beziehung der Phrase auf das Annageln des Ohrs des Knechts der bei seinem Herrn bleiben wollte an den Thürpfosten, als Symbol seiner Hörigkeit (Ex. 21, 6. Deut. 15, 17); hier als symb. Bezeichnung des Gehorsams, der Gottangehörigkeit, welche viele ältere Ausll. u. noch Hgstb. Christol. I, 199 u. wieder Böhl befolgen: denn dafür ist das technische Wort רצע gebräuchl., auch wurde nur ein Ohr durchbort (JDM. Ros.).

[93]) Dasselbe bedeutet ἐν κεφαλίδι βιβλίου bei Alex. (u. daraus Hebr.

סֵפֶר הַתּוֹרָה, d. i. das Mos. Gesetzbuch, wie es im Deut. Jos. u. a. gewöhnl. heisst. כתב עַל = vorschreiben (eig. aufschreiben, praegn. s. v. a. etwas schreiben, u. dadurch als Pflicht auferlegen, die Pflicht als eine Bürde betrachtet), wie 2. Kön. 22, 13 „zu thun nach allem was uns vorgeschrieben ist“ (כָּתוּב עָלֵינוּ). Mehrere neuere Ausll. suchen בְּ mit באתי zu construiren: *ich komme mit der Buchrolle;* aber das folg. עָלַי auf die verschiedenste Art: Hitz. mit d. geschriebenen BR. *bei mir* (die BR. von einer Rolle mit Weissagungen des Jerem. die er verkündigen sollte u. wollte), Ew. Hofm. Del. *für mich* geschrieben (letztere von dem Deuter. mit Bezug auf d. Königsgesetz Deut. 17, 14ff.!), de W. *in mich* geschr. (vgl. 42, 5f.) d. i. in mein Herz, natürl. vom Inhalt desselben der ihm ins Herz geschrieben (vgl. Jer. 31, 33 u. den folg. V.), Maur. mit d. Rolle des mir vorgeschriebenen Buchs (d. i. Gesetzes), näml. um sich u. andere daraus zu belehren! u. dgl. Alles gezwungen, gegen die Accente, die Gliederung des Verses zerstörend u. mit unpassendem Sinn. Ebenso nach der Mess. Deutung: „in der BR. ist *von mir* geschrieben (*περὶ ἐμοῦ* Hebr. 10, wie schon Alex. u. die übrigen alten Überss.), wobei überdies die BR. unstatthaft vom A. T. (Gesetz u. Propheten) u. seinen Weissagungen genommen ist (also ganz wie das neutest. *γεγραπται*).

9. Hier folgt nun der Inhalt der dort erklärten Entschliessung u. Bereitwilligkeit. — *Zu thun dein Wohlgefallen*] scheint vom vorherg. Kommen abhängig den Zweck desselben angeben zu wollen (wie es auch Kimchi Gei. Hofm. fassen), u. so wird es wirkl. Hebr. 10, 7. 9 zweimal angeführt, mit Weglassung des folg. חָפַצְתִּי (das Hofm. relativisch an רצונך anfügt): aber durch Hinzufügung dieses neuen Verbums ist der Satz vom vorherg. Vers abgelöst u. selbständig geworden; was wol nur eine augenblickl. eingetretene neue Wendung ist, weil so der vorherg. Vers grammatisch unvollendet bleibt (ein Anakoluth wird). רָצוֹן nicht grade *Wille* = Befehl, Gebot; sondern was Gott *genehm* ist, gefällt, im Ggsatz zu den Opfern, die ihm nicht gefallen (V. 7). Erst das parall. תורתך gibt die durch die beiden

---

10, 7) nach ihrem Sprachgebr., nicht Capitel (wie manche Ausll.), s. Suicer thes. Cler. u. JHMich.; wofür Aq. *εἴλημα* Symm. *τεῦχος* haben.

Zwischensätze (V. 7. 8) vorbereitete nähere Bestimmung dass was Gott genehm ist Inhalt des Gesetzes ist. — *Dein Gesetz ist in meinem Innern*] ist Gegensatz u. Correlat zu dem im Gesetzbuch vorgeschriebenen V. 8, u. besagt dass es auch in die Gesinnung aufgenommen u. inneres Gesetz geworden ist (vgl. parall. חָפְצֹתַי), wie auch 37, 31 vom Gerechten gesagt, u. Deut. 6, 6 vom Volk verlangt, aber nach der bekannten Herzenshärtigkeit, nicht nur des Isr. Volks sondern des natürlichen Menschen überhaupt, erst in der Mess. Zeit Jer. 31, 33. Jes. 51, 7 vom ganzen Volk verheissen wird, vergl. bildl. „auf die Tafel des Herzens schreiben“ Spr. 3, 3. 7, 3; wie Hgstb. mit Recht gegen dogmatische Beschränktheit u. die Befangenheit der Mess. Ausll. — die das dem A. T. absprechen u. als Vorrecht des Messias u. des N. T.'s betrachten — geltend macht. — בְּתוֹךְ מֵעָי] = בתוך לִבִּי V. 11 oder בְּקֶרֶב, wie häufig.

V. 10. 11. Wenn im Bisherigen den Opfern als die Gott genehme Äusserung des Dankes der Gehorsam gegen seinen im Gesetz kundgemachten Willen gegenübergestellt ist, so kann diese Verkündigung des Lobs Jhvhs in grosser Volksversammlung als eine zweite Äusserung des Danks angesehen werden, die Gott lieber ist als Opfer (wie schon Kimchi) [oder als besondere Hervorhebung einer Äusserung seiner Willigkeit zur Erfüllung des ihm vorgeschriebenen Gotteswillens]; vielleicht darf sie aber gradezu als Inhalt des רצון V. 9 u. als der in V. 8f. angekündigte Dankerweis betrachtet werden, was dann ganz der Lehre des 50. Ps. entspräche (50, 14. 15. 23). Durch die Perff. ebenf. als nicht erst künftig sond. schon geschehen bezeichnet (Hofm., wie V. 7—9, = jederzeit verkündigt). Gegenstand der Verkündigung ist zunächst im allgem. צֶדֶק (abs. st. צְדָקָה, wie צִדְקָתְךָ V. 11 vgl. 17, 1. u. a.); die *Gerechtigkeit* Gottes d. i. s. Hülfe, Rettung, dann V. 11 näher bestimmt als seine *Gnade und Treue, Redlichkeit und Hülfe* (vgl. auch V. 12); eben die Eigenschaften die in solchen Fällen Ggstand des Preises sind. — *In grosser Versammlung*] vgl. 22, 26. 35, 18. — אֶכְלָא] Umstandssatz zum vorherg. Perf., wie 39, 4. 10.

12. Bitte oder Hoffnung dass Jhvh ihm auch ferner s. Barmherzigkeit zuwenden u. ihn behüten werde. — תִכְלָא] offenbar Correlat zu אֶכְלָא V. 10, also mit dem Sinn: „wie ich die

Lippen nicht zurückhielt, so wirst auch du deinerseits deine Barmherzigkeit nicht zurückhalten (Calv. JHM. de W.). Demnach gehört dieser V. noch zum vorherg. u. man kann nicht, wie gew., den zweiten Theil des Ps. damit beginnen. Die Art wie Hgstb. diese Beziehung sogar zur Grundlage der Einheit beider Theile zu machen sucht, s. zu V. 13. — יִצְרוּנִי] wie 25, 21. 61, 8 vgl. 23, 6.

V. 13ff. Zweiter Theil. Klage u. Bitte um schleunige Hülfe, durch *denn*, als Begründung der Bitte oder Hoffnung V. 12, mit dem Vorherg. verbunden: aber nur äusserlich, bei gänzlicher innerer Verschiedenheit des Tons u. der Stimmung (s. Einleit.). Hgstb. findet eine „innige Beziehung" dieses Theils auf den ersten u. den Beweis ihrer innern Einheit in dem Verhältniss des לֹא תִכְלָא V. 12 zu dem לֹא אֶכְלָא, worin die Lehre ausgesprochen sei dass d. Mass des fernern Heils sich nach dem Masse des Danks für das frühere richte (es liegt aber nur ein Motiv für d. Gefühl darin, eine Art arg. ad hom.). Denn der Lehrzweck des Ps. sei zu zeigen wie man in Zeiten der Noth erhörlich beten könne: nämlich nur so dass die Bitte den Dank zur Grundlage habe, der sich im Wandel u. Bekenntniss äussere. Allein dieser jedenf. schief ausgedrückte angebl. Lehrsatz ist mit keinem Wort ausgesprochen, sondern lediglich aus einer spielenden Antithese u. der Thatsache dass ein Gebet folgt erschlossen, u. so die Einheit des Ps. sichern zu wollen, ist blosse Künstelei. — אַסְפְּרָה] wie 18, 5 aber hier mit עַל st. Accus., wie יַקְרִיפוּ 17, 9 (de W.); was Hgstb. ohne Grund als stärker nimmt. — *Verschuldungen*] statt ihrer Folgen, der Leiden (רָעוֹת) s. zu 38, 5. 31, 11. — *Erreicht haben mich*] d. i. getroffen, sofern die Schulden den Sünder wie ein Rächer (Nemesis) verfolgen, wie 69, 25 der Zorn Gottes u. Deut. 28, 15 die Flüche, vergl. Plato rep. V. Hor. Od. III, 2, 3 (Cler.). — *Ich vermag* (sie) *nicht zu sehen*] nämlich ihre Zahl = übersehen, zählen, vgl. Parall. (so auch Hitz.); viell. auch sofern sie ihm unsichtbar nahen u. ihn unversehens erreichen (vgl. לא ידע). And. nehmen die Phrase abs. im phys. Sinn v. Unvermögen der Sehkraft (wie 1. Sam. 3, 2. 4, 15. 1. Kön. 14, 4),

aber uneig. von Verdunkelung der Augen durch Schmerz u. Leiden (vergl. 13, 4. 38, 11), wie schon LUTHER u. wieder Hgstb.; oder von Verdunkelung des Bewustseins, Besinnungslosigkeit; parall. „mein Herz hat mich verlassen" im letzten Glied (Ew.): [was Hupf. gekünstelt findet, aber durch den ganz gleichen Parall. in 38, 11 empfohlen ist, auch für sich hat dass die Bedeut. übersehen für רָאָה nicht erwiesen ist.] — *Hare meines Haupts*] Bild der unzählbaren Menge, wie 69, 5 (v. d. Feinden) u. in allen Sprachen. — *Mein Herz*] d. i. m. Muth, Fassung (wie oft bei אבד, s. Lex.). Dafür 38, 11 „meine *Kraft* hat mich verlassen", woraus nicht mit Hgstb. zu folgern dass hier Herz dasselbe bedeuten müsse.

14. Von hier an läuft Ps. 70 parall., aber mit vorausgeschickter Überschrift u. ohne רָצָה, welches auch nicht grade nothwendig, u. den Anstoss darbietet dass רצה sonst nur mit d. Accus. oder בְּ (einmal עִם) construirt wird, nie aber mit folg. לְ u. Inf. in d. Bedeutung *belieben, geruhen*, welche auch nur hier vorkommt, s. krit. Note. — *Eile* u. s. w.] wie 22, 20. 38, 23.

15. Fast wörtl. wie 35, 4. 26.

Varianten des Ps. LXX, von XL, 14 an.

Voraus geht die Überschrift לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד לְהַזְכִּיר: der Anfang wie im 40. Ps., st. מִזְמוֹר aber לְהַזְכִּיר wie Ps. 38.

V. 14. רָצָה fehlt Ps. 70, u. אֱלֹהִים st. des ersten יְהוָה; so dass יְהוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהִים לְהָעִיזְלֵנִי entw. als Fut. (Hoffnung) gefast ist, wie יְהוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי Jes. 38, 20 (Ges. §. 132 A. 1), oder mit חוּשָׁה construirt, wie Hitzig annimmt. Wenn VOGEL zu Vatabl. an dem Imperativ רְצֵה in der Bedeut. *libeat, placeat tibi* Anstoss nimmt, u. behauptet dass im Hebr. nie d. Verbum רצה oder dergl. gebraucht werde (soll wol heissen der Imperativ dieser Verba), sondern die 3. Sing. Fut.: so hat sich der Anstoss auf einen falschen Punct geworfen. Nicht bloss im Imp., sondern auch im Fut. u. überhaupt kommt das Verbum in dieser Constr. u. Bedeutung sonst nicht vor; aber diese ist darum nicht unmöglich, sondern liegt im Begriff des Verbums u. des Nomens רָצוֹן, so gut als des Griech. εὐδοκεῖν (nicht bloss bei Alex. sondern auch Apocr. u. Class., s. Beispp. Raphel. zu Matth. 3, 17 u. 1. Thess. 2, 8). [Die Weglassung in Ps. 70 scheint eine absichtliche, um dem Stück zu einem bessern Anfang zu verhelfen.]

V. 15. Ps. 70, 3 fehlt das überflüssige יַחַד (wie in der Parallelstelle

16. יָשֹׁמּוּ] erstaunen, erstarren (s. Lex.), aber s. krit. Note. — עֵקֶב-עַל] wie sonst עקב im Acc.: eig. *Ferse*, daher das *Letzte*, die Folge, Vergeltung, Lohn, u. Accus. als Praep. in Folge von, wegen (s. Lex.) = עַל-דְּבַר. [Hitz. Del. Böhl: ob des Lohnes ihrer Schande d. i. der in ihrer Sch. besteht. Vgl. aber עַל עֵקֶב כִּי, עַל עֵקֶב אֲשֶׁר.] — *Sprechen ha! ha!*] wie 35, 21. 25. Über לִי s. zu 3, 3. 41, 6 u. krit. Note.

17. Wieder fast wörtl. wie 35, 27.

18. *Und ich*] führt (gegenüber den übrigen Frommen V. 17) wieder auf sich selbst u. s. persönl. Lage zurück. — עָנִי וְאֶבְיוֹן] wie 35, 10. 37, 14. 69, 30 u. a. — יַחֲשָׁב-לִי] gew. *denkt für mich* (an mich) d. i. sorgt für mich; oder *achtet meiner* d. i. hat Acht auf mich oder schätzt mich, wie schon die alten Überss. (Al. φροντιεῖ μου. Hier. solicitus erit pro me). Allein weder denken = sorgen [vgl. aber מחשבתיך V. 6 u. Jon. 1, 6], noch achten = schätzen, hochachten, bedeutet jemals חשב in dieser Constr.; u. in den für letztere Bedeut. in Ges. Lex. angeff. Stellen des Jesaj. (13, 17. 33, 8. 53, 3) heisst es stets לֹא חָ֫שַׁב für nichts halten, nihili facere; u. ganz unanwendbar ist hier die

---

35, 4; dagegen יֵחָדְרוּ V. 26), u. לְסִפּוֹתָהּ, welches schon im Begriff von מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי liegt, auch weder 35, 4 noch 38, 13 u. a. dabei steht, u. wie eine erläuternde Glosse aussieht.

V. 16. יָשֹׁמּוּ Ps. 70, 4 יָשׁוּבוּ, was zwar nicht so stark ist als unsre LA., u. daher unsrer Kritik (die ein Vorurtheil für das Piquante hat) als matt gilt, aber dem Zusammenhang wie der Analogie angemessener ist, vgl. יִסּוֹגוּ אָחוֹר V. 15 u. 6, 11 (auch verbunden mit בּוֹשׁ). Auf diese Weise hätten wir hier dieselbe Verbindung der Begriffe בּוֹשׁ u. שׁוּב wie 6, 11 u. im vorherg. V. — Hinter אֲמֵרִים fehlt dort לִי, welches nicht zu dem Ausruf הֶאָח (der nicht Anrede sein kann) passt, auch in d. Parallelstelle 35, 21. 25 fehlt.

V. 17. יאמרו 70, 5 וְיֹאמְרוּ; יהוה in אלהים geändert, u. יְשׁוּעָתֶךָ st. תְּשׁוּעָתֶךָ.

V. 18. יַחֲשָׁב-לִי 70, 6 חוּשָׁה-לִי, wie 141, 1; sonst mit לְעֶזְרָתִי wie V. 14. 22, 20. 38, 23. 71, 12, welches hier als Voc. folgt, aber in d. Form עֶזְרִי st. עֶזְרָתִי. Das ist zwar eine viel leichtere LA. als unsre, u. daher v. d. Kritikern verachtet, aber die einzige die mit d. Sprachgebr. verträglich ist, wie auch Ven. erkannt hat. Ausserdem die gew. willkürl. Variation der Gottesnamen: אלהים st. אֲדֹנָי, u. sogar umgekehrt יהוה st. אֱלֹהַי

Bedeut. *zurechnen* („ich bin arm, indem mir Jhvh meine Sünden zurechnet"!), wozu Ges. thes. nach Cocc. zuletzt in der Verzweiflung seine Zuflucht genommen hat. Es bleibt nichts übrig als die LA. des 70. Ps. anzunehmen (s. krit. Note). Jedenfalls bildet der Satz den Nachsatz zum ersten, s. v. a. „da ich gedrückt u. arm bin" u. s. w. (so auch Calv.).

Wenn sich's nun schliesslich um ein Gesammturtheil über das Verhältniss beider Textgestalten handelt, so kann ich hiernach nicht umhin dem allgemein mit Unrecht verworfenen Text des 70. Psalms — grade in denjenigen Lesarten die einige Bedeutung haben, deren Leichtigkeit in einem aus lauter stehenden Phrasen zusammengesetzten Nachhall andrer Pss. grade angemessen erscheint — im allgemeinen den Vorzug zu geben. Die willkürliche Vertauschung der Gottesnamen kann dagegen nichts beweisen, da sie bekanntl. mit der Sammlung des ganzen Buchs zusammenhängt, u. eine Eigenheit desselben ist. [Allein was entbehrlich scheint ist Ps. 70 weggelassen (V. 15. 16) u. was ungewöhnl. u. nachdrückl. entw. ebenf. weggelassen (V. 14) oder durch Gewöhnliches ersetzt (V. 16. 18).]

Psalm XLI.

Gebet gegen die Unbarmherzigkeit boshafter Feinde und falscher Freunde.

1. [Dem Meister; Gesang Davids.]
2. Wohl dem der achtsam (fromm) ist gegen den Schwachen (Bedrängten),
   am Tage des Unglücks wird ihn retten Jhvh;
3. Jhvh wird ihn bewahren, und ihn am Leben erhalten,
   er wird beglückt im Lande,
   und gib ihn nicht hin in die Wuth seiner Feinde.
4. Jhvh wird ihn unterstützen auf dem Siechbett;
   all sein Lager hast du gewendet in seiner Krankheit.

5. Ich habe gesagt: „Jhvh sei mir gnädig,
heile meine Seele, denn ich habe gesündigt gegen dich".
6. Meine Feinde sprechen Böses über (für) mich:
„wann wird er sterben, und vergeht sein Name?"
7. Kommt einer zu sehen (mich zu besuchen), Falschheit redet er;
sein Herz sammelt sich Bosheit:
er geht hinaus, redet.

8. Zumal flüstern wider mich alle meine Hasser;
wider mich sinnen sie Unglück mir.
9. „Ein Unheil haftet ihm an,
und wer sich hingelegt, wird nicht mehr aufstehn."
10. Auch der Mann mit dem ich in Frieden war,
auf den ich vertraute, der mein Brot ass,
hat gehoben gegen mich die Ferse.

11. Und du, Jhvh, sei mir gnädig, und richte mich auf,
dass ich ihnen vergelte.
12. Daran weiss ich dass du Lust hast an mir,
dass mein Feind nicht jauchzen wird über mich.

13. Und ich, in meiner Redlichkeit hast du mich angefast,
und stellst mich vor dein Angesicht ewiglich.

---

14. [Gesegnet sei Jhvh, der Gott Israels,
von Ewigkeit und bis zu Ewigkeit.
Amen! und Amen!]

Der Ps. ist seinem Hauptinhalt u. Zweck nach eine Klage über die Unbarmherzigkeit u. Bosheit hinterlistiger Feinde u. falscher Freunde in seinem Unglück, nebst Bitte um Hülfe u. Herstellung. Vorangestellt ist ein Segenswunsch oder Verheissung für den der gegen den Bedrängten sich richtig u. pflichtmässig verhält. Aber der Zusammenhang zwischen diesem Segenswunsch u. der Klage u. Bitte, so wie zwischen dem Gebet des Dichters V. 5 u. seiner folgenden Klage über seine Feinde, ist gar nicht, u. die Gegenstände aller selbst so unbestimmt u. zweideutig ausgedrückt, dass sie sehr verschiedene Auffassung erfahren haben.

So viel ist zuvörderst ziemlich klar dass das im Eingang gepriesene Verhalten gegen den Bedrängten einen Gegensatz bildet zu dem Betragen seiner falschen Freunde das nachher der Gegenstand seiner Klage ist; u. dass der Preis desselben vorangestellt ist weil er nur zu sehr das Gegentheil davon erfahren hat, u. ihm dadurch der Werth desselben um so fühlbarer geworden ist (de W. Ew. Hitz.

Maur. Köst.). Ven. u. Ew. setzen alles in die Vergangenheit, von welcher hier berichtet, u. aus welcher auch die Worte der Feinde, u. das Gebet nur geschichtlich angeführt werden: nur dass Ven. die Seligpreisung ebenfalls geschichtlich auf die Frommen bezieht die sich in seinem Leiden gut gegen ihn benommen haben, Ewald dagegen darin eine durch seine Erfahrung gewonnene grosse Wahrheit (Erkenntniss) — nämlich dass der Mitleidige gerettet werde, der Mitleidlose u. Schadenfrohe aber immer sich selbst das Verderben bereite, u. in der folg. Klage u. Bitte V. 5—12 einen geschichtlichen Beleg derselben sieht: worauf dann V. 13 die Meldung seiner Rettung aus jener Lage folge, so dass der Psalm ihm ein Danklied wird. Für eine geschichtliche Anführung früherer Worte scheint allerdings אָמַרְתִּי V. 5 zu sprechen, u. für diese ganze Auffassung des Ps. liesse sich eine Analogie in dem 32. Ps. anführen, wo auch ein Satz (u. zwar ebenfalls in der Form der Glücklichpreisung) durch einen folgenden geschichtl. Beleg aus der Erfahrung des Dichters ins Licht gesetzt wird. Aber abgesehen davon dass die voranstehende Seligpreisung nichts von dem Verderben des Unbarmherzigen besagt, u. von der Frage ob sie eine „neue grosse Wahrheit" genannt werden könne, so ist 1) die Auffassung der ganzen Klage u. Bitte V. 5—12 als aus einer frühern Lage bloss histor. angeführter Worte sehr gezwungen, u. in solcher Länge ohne Beispiel; 2) nicht zu begreifen wie eine solche Anführung, u. eine frühere Erfahrung von Unbarmherzigkeit überh., die Bestätigung einer Wahrheit (von dem Segen der Milde) sein könne. — Olsh. weicht nur darin von Ewald ab dass er den Ps. als Lehrgedicht (nicht Danklied) betrachtet, in welchem an dem Beispiele u. aus der Erfahrung des Dichters gezeigt werden solle „wie der Herr denjenigen beschütze, der sich des Leidenden annimmt". Mit der Bemerkung: der Dichter könne „von dem Vorwurf einer nicht angemessenen Durchführung seiner Aufgabe nicht freigesprochen werden" spricht er aber seiner Ansicht selbst das Urtheil, dass sie dem Psalmisten eine ihm fremde Aufgabe auferlegt. — Hgstb. u. Hitz. dagg. nehmen an dass die vorausgestellte Verheissung für den Barmherzigen in dem Folgenden auf die jetzige Lage des Dichters angewendet werde: nämlich so dass er, da er stets Barmherzigkeit geübt habe, sich auch des im Eingang ihr verheissenen Lohns in seiner jetzigen Noth getrösten, u. für seine Bitte um Rettung zuversichtlich Erhörung erwarten darf, wie er am Ende thut (wobei Hgstb. den Ps. doch einen Lehrpsalm nennt, was er aber dadurch dass ein allgem. Satz als Motiv der Erhörung gebraucht ist, keinenfalls wird). Allein es steht kein Wort davon da dass der Dichter selbst Barmherzigkeit geübt, u. die Verheissung auf ihn Anwendung leide oder von ihm in Anspruch genommen werde. Somit wird man den vorangestellten Spruch (die Verheissung des Eingangs) weder als einen

Lehrsatz, noch als Motiv der Erhörung sondern nur als einen dem Dichter durch seine Erfahrung erpressten Ausruf der Empfindung, oder Segenswunsch für das entgegengesetzte Verhalten zu dem über welches er klagen muss, zu betrachten haben. — Den Zusammenhang zwischen dem Gebet V. 5 u. der folgenden Schilderung des Betragens seiner Feinde u. Freunde fassen Clauss u. Köst. in dem Gedanken dass er, von Menschen verlassen u. zurückgestossen, nur in Jhvh seinen wahren Freund u. seine Zuflucht u. Hülfe finde, so dass dieses der Hauptinhalt des Ps. wäre. Aber dann müste er auch ausgesprochen sein, oder deutlich hervortreten. — Als Gegenstand der Klage, also Lage des Dichters, nehmen die meisten Ausll. (unter den neueren namentl. Ros. Ewald Hitz. Köst. Maur. Thol. Olsh.) Krankheit an (wegen der Ausdrücke V. 4. 5. 6. 9 die sich darauf beziehen oder beziehen lassen, die aber entweder typisch oder bildlich für Leiden überhaupt stehn, oder willkürlich [?] so gedeutet werden), womit die gegen Feinde gerichtete Bitte V. 11 — 13 (vergl. Ps. 6) streitet, u. wogegen sich schon Calv. u. Rud. u. neuerdings de W. u. Hgstb. mit Recht erklärt haben. — Hofm. u. Del. erklären nach dem Vorgang älterer den Ps. aus der Situation Davids zur Zeit d. Empörung Absaloms, wobei V. 10 auf Ahitophel bezogen wird, während Böhl lieber an Adonia's Versuch den Thron zu usurpiren u. bei V. 10 an Joab denkt.

Weil Christus Joh. 13, 18 einen Theil des 10. Verses unsres Psalms (mit den Worten ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφὴ „ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον, ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ") auf den Verrath des Judas anwendet, ist der Ps. bei den meisten älteren Ausll. ganz oder theilweise ein Messianischer geworden: ein Gebet des leidenden Christus, das David weissagend aus der Seele Christi gesprochen. So namentl. Calov Gei. Schmid Cocc. JHMich.; während van Till ihn (wie Ps. 40) auf einen Jünger Christi, Christus u. einen Chor von Gläubigen (V. 14) vertheilt. Dagegen hat schon Calv., indem er den David im allg. als Vorbild Christi anerkennt, diese Vorbildlichkeit auf die ganze Kirche ausgedehnt (commune totius ecclesiae exemplar), deren einzelne Glieder es täglich erfahren dass sie nicht nur von offner Gewalt geplagt werden, sondern auch heimliche Verräther haben; u. Rud., bei gleicher Anerkennung des Vorbildlichen in David für Christus u. s. Reich, hervorgehoben dass selbst in diesem Vers nicht alles auf Christus Anwendung leide, was er auch bei der Anführung ausgelassen habe; mit der hinzugefügten allgem. Warnung: darauf zu achten was u. wie u. wiefern etwas angewendet werde, damit nicht durch gezwungene allegorische Deutungen der wahre u. historische Sinn entstellt werde. Wie wenig auch der übrige Inhalt des Ps. (namentl. die Zurückführung seiner Leiden auf s. Sünde V. 5, u. der Wunsch seinen Feinden vergelten

zu können V. 11) auf Christus passt, liegt auf d. Hand. Auch Hgstb. begnügt sich daher mit einer typisch-Messian. Erklärung, indem er David, wie gewöhnl., zum Vertreter des leidenden Gerechten macht; wogegen Stier u. Böhl in ihrer Weise mittelst des Unterschieds von niederem (historischen) u. höherem Sinn die Mess. Auslegung, u. zwar jener (nach Calv.'s Vorgang) mit der Doppelbeziehung auf Christus als Haupt u. seine Glieder, ganz durchzuführen wissen.

Gang u. Strophenabtheilung anlangend, so findet sich zunächst eine Eingangsstrophe (allg. Satz) u. Schlusstrophe (Bitte) von je drei Versen, sodann die Masse des Ps. (Schilderung seiner Lage) in sechs Versen: so dass also vier Strophen zu je drei Versen sich zu ergeben scheinen, wie auch de W. u. Hgstb. annehmen. Allein wie der Text vorliegt, kann man das Mittelstück nicht in zwei Strophen abtheilen, da die Schilderung fortgeht ohne eine innere Gliederung darzubieten. Doch liesse sich eine solche hervorbringen, wenn man zwei dem Inhalt nach zasammengehörige Glieder zusammenstellt: nämlich die beiden Äusserungen der Feinde V. 6 u. 9, deren zweite jetzt — ohne Einführung als Rede der Feinde, nur an ihrem Inhalt als solche kenntlich — mitten in der Schilderung ihres Thuns der ersten abrupt nachhinkt, aber zu ihr gestellt die Reden der Feinde, die den Reden des Dichters V. 5 antworten, abschliessen u. zur Einheit einer Strophe abrunden würde, gegenüber ihrem hinterlistigen Thun, das in der folgenden Strophe beschrieben ist. Indessen sind diese Gründe für die Versetzung nicht entscheidend, da die zweite Äusserung, als Inhalt des „bösen Sinnens" gegen den Dichter V. 8 gefast, sich ebenfalls dem Vorhergehenden anfügen lässt, u. so den Zusammenhang zwischen V. 8 u. 10 nicht unterbricht. Auch behält der Ps. noch hinlängliche Symmetrie übrig, wenn der Eingang u. Schluss von je drei Versen sich um ein Mittelstück von doppeltem Umfang als Masse des Ps. gruppirt.

V. 2—4 beginnt der Ps. als Eingang oder Grundlage mit einer ausgeführten Glücklichpreisung wie Ps. 1 u. 32. 112 119. 128), die als Verheissung oder Segenswunsch betrachtet werden kann, jenachdem die Imperff. als Futura oder Optative zu fassen sind. Für das letztere scheint der auch äusserlich als Optativ auftretende Satz am Schluss des 3. Verses וְאַל־תִּתְּנֵהוּ zu sprechen; aber für das erstere vielleicht noch stärker das Perfectum הָפַכְתָּ am Schluss V. 4. Die Hauptfrage aber: wer der Glücklichgepriesene sei, ist unglücklicherweise wegen der Zweideutigk. des Ausdrucks מַשְׂכִּיל אֶל־דָּל — worauf sich seine Bezeichnung beschränkt — nicht mit Sicherheit zu entscheiden, u. damit auch die Beziehung auf den concreten Fall

u. der Gesichtspunct u. bestimmte Sinn der Glücklichpreisung selbst. הִשְׂכִּיל (ausgehend von der Bedeutung betrachten, ansehn) kann mit אֶל heissen *achten, achtsam sein* auf etw. (wie שׂוּם, הִבִּיט) d. i. aufmerksam betrachten, wie Neh. 8, 13 u. mit עַל Spr. 16, 20 „wer auf eine Sache (דָּבָר, oder ein Wort, Spruch, nach d. Parall. vielleicht d. Wort Gottes) achtet, wird Gutes finden" d. i. Glück erlangen (parall. „wer auf Jhvh vertraut, wohl ihm"), u. mit לְ Spr. 21, 11. 12 (auf den Weisen, auf das Haus des Ungerechten, als Mittel zur Erkenntniss), mit בְּ 101, 2. Dan. 9, 13; hier auf den Geringen oder Leidenden, wol mit dem Begriff der theilnehmenden liebevollen Aufmerksamkeit u. Fürsorge. Es heisst aber auch oft *klug, weise sein* u. *handeln*, sich benehmen, wie 2, 10. 94, 8 u. a., bes. im Partic. מַשְׂכִּיל ein Kluger, Weiser; was auch (wie bei חָכְמָה, שֵׂכֶל u. dgl.) den Begriff rechtschaffen, fromm in sich schliest, wie 14, 2; mit אֶל würde es also das *weise* d. i. rechtschaffene, fromme (den göttlichen u. menschlichen Pflichten der חֶסֶד entsprechende) Verhalten gegen den Geringen oder Hülflosen (der besonders Gegenstand der göttlichen Barmherzigkeit u. Fürsorge, u. daher im Gesetz der menschlichen empfohlen ist) bezeichnen. Der erstern Auffassung folgen Alex. Aq. Th. (*συνιῶν ἐπι πτωχον*), die Rabb. (die es vom Besuchen des Kranken verstehn), Gei. Schm. Cocc. JHM. Ros. de W.; der letztern Symm. (ὁ *ἐννοῶν ἃ προσῆκε περι τῶν πενητων*, zugleich gute Erläuterung des Sinns) Luth. Calv. Rud. (jener insb. vom besonnenen, nicht vermessenen Urtheil über das Leiden u. s. Ursache, u. daher die folgg. Verheissungen als Inhalt des billigen Urtheils über das Leiden des Nächsten, dass es näml. einen guten Ausgang nehmen werde; dieser mit Einschluss des thätigen Mitleids u. der Hülfe) Ven. Hgstb. u. a., oder alternativ u. beides zusammenfassend Gei. v. Meyer Stier. Das erstere ist in der vorl. Constr. mit אֶל allein belegbar, aber etwas matt für den Ggsatz worin es hier steht; das zweite dem Sprachgebrauch von מַשְׂכִּיל gemäss, aber nicht in dieser Construction, u. auch etwas abstracter Ausdruck für die Sache. Jenes demnach das Sicherste. — דַּל] eig. *tenuis*, d. i. in leiblichem Sinn dünn, mager, schmächtig; in bürgerlichem gering, schwach, arm; hier wol leidend, bedrängt = עָנִי, דָּךְ. Nach der Mess. Ausl. vom erniedrigten u.

leidenden Messias, u. מַשְׂכִּיל v. d. aufmerksamen, ihn auch in der Niedrigkeit erkennenden, u. gläubigen Betrachtung seines Leidens; worin Stier sogar noch die Nachfolge einschliest, für welche die folgg. Verheissungen seien. — Hgstb. nimmt an dass in dem Satz zugleich die Anwendung auf den Dichter liege, u. zu ergänzen sei „wie ich gethan habe", was so ganz unstatthaft ist, u. nicht anders zulässig als dass hier in dem allg. Satz eig. der Dichter gemeint wäre, wie oft ein scheinbar allg. Satz eine besondere Beziehung hat; so Hitz. Vergl. die Vorbemerkk. — Die folg. Verheissung ist nach Ew. mit Rücksicht auf den Fall des Dichters u. s. Erfahrung ausgedrückt. — *Ihn*] geht hier u. in d. folgg. Sätzen natürlich auf den מַשְׂכִּיל; während Calv. u. a. es gezwungen auf den דַּל beziehen, als Gegenstand eines weisen Urtheils (s. vorhin). — בְּיוֹם רָעָה] wie 27, 5 (vgl. 20, 2): nicht am bösen Tage (wie Al. *ἐν ἡμέρᾳ πονηρᾷ*), da יוֹם masc. ist, sondern am Tage des Unglücks (wie schon Symm. *ἐν ἡμ. κακωσεως*).

3. יְאַשֶּׁר] als Pass. vom Pi. אִשֵּׁר glücklich preisen eig. *er wird glücklich gepriesen* (wie Symm. *μακαριστος ἐσται*), aber nach dem Zusammenhang u. als Echo des אַשְׁרֵי V. 2 (Stier) wol nur = er ist glücklich, wie Spr. 3, 18 (die einzige Stelle wo es noch vorkommt); wenn es nicht etwa Pass. von אָשַׁר auf dem rechten graden Wege führen, d. i. auf dem Wege des Heils (wie JHM. feliciter in via salutis dirigetur), vergl. Spr. 9, 6 אַשְׁרוּ auch hinter וְחָיוּ. Übrigens ist das Wort als asyndeton u. Passivum in diesem Zshang ziemlich hart u. störend, u. zugleich überflüssig (s. krit. Note). — אַל־תִּ֫תְּנֵהוּ] plötzlicher Übergang zur Anrede Gottes (statt der 3. Pers. יִתְּנֵהוּ), wie im folg. V.; u. zwar eine Bitte *gib ihn nicht hin* u. s. w., dieselbe wie 27, 12. 74, 19; nicht = לֹא תִּ֫תְּנֵהוּ Verheissung, wie die meisten dem Zusammenhang gemäss annehmen. Entweder ist

---

V. 3. יְאַשֶּׁר Keri וְאֻשַּׁר, um die vermiste Verbindung durch וְ herzustellen; wodurch freilich ein Perf. entsteht, das den Futt. angereiht eine andere Härte hervorbringt, aber viell. seinen tiefern Grund in dem Pass. hat, das hinter lauter Activen mit Suff. nur Folge derselben sein kann, u. dann eines וְ bedarf, also eine nothwendige Correctur ist. Aber auch so jedenf. ein lästiges Wort.

hier, wie häufig, der Optativ statt des Fut. (Wunsch st. Hoffnung, Verheissung) als Wechselbegriff gebraucht, wie 11, 6. 13, 6 (s. das.). Spr. 3, 3. 4. 25. Hiob 5, 22 u. a., oder es hat sich hier eine gangbare Phrase eingedrängt. [Die Wunschform erklärt sich psychologisch aus dem persönl. Interesse des Dichters für den מַשְׂכִּיל, der auch ihm Theilnahme beweisen würde, u. ihm als liebenswerthes u. des göttl. Schutzes u. Segens würdiges Gegenbild derer, von denen er sich umgeben sieht, vor Augen steht.]

4. מִשְׁכָּב] *Lager* (vgl. שכב V. 9) met. von dem Darniederliegen selbst oder Zustand worin man sich darauf befindet (wie sonst = Schlaf 2. Sam. 4, 5, Beischlaf Num. 31, 18 f.); hier von der Krankheit = parall. עֶרֶשׂ דְּוָי, Krankenlager, was zur Erklär. noch beigefügt ist durch „*in s. Krankheit*". — *Das Lager wenden*] d. i. die Krankheit wenden, nämlich zum Bessern, zur Genesung (vgl. zu 30, 12). Das Perf. drückt den Satz als Erfahrungssatz aus: was Gott einem solchen immer gethan hat u. ferner thun wird (JHM.: ut *vertisti*, ita et in posterum *vertes* in melius).

V. 5—10. Klage über die Lieblosigkeit die er in s. Leiden von Feinden u. falschen Freunden zu dulden hat (über deren Verhältniss zum Vorherg. s. Einl.). Sie ist V. 5 eingeleitet durch eine Bitte um göttl. Erbarmung, womit eigentl. die folgg. Äusserungen der Unbarmherzigkeit seiner Umgebung einen Ggsatz bilden. Die Bitte ist durch d. Perf. אָמַרְתִּי] *ich sprach*] in die Vergangenheit gesetzt, also erzählt, wie Al. Calv. Flam. („erzählt wie er in gefährl. Krankh. v. Menschen verlassen zu Gott geflohen") mit dem gewöhnl. einleitenden Wort für innere Vorgänge, wie 30, 7. 31, 23. 32, 5. 38, 17. 39, 2. 40, 8 vgl. 55, 7. 77, 11 u. a. (s. zu 38, 17). Falsch gew. *ich spreche;* doch kann es eig. Perf. sein *ich habe gesagt*, was die Gegenwart mit einschliest, wie 16, 2. 31, 15. 140, 7. 142, 6. Jedenfalls ist es dem vorhergegangen was er im Folg. jetzt von Menschen erfährt, u. bildet einen Ggsatz zu dem Imperf. = Praes. יֹאמְרוּ V. 6, so dass das Sprechen des Dichters (zu Gott) dem Sprechen der Feinde (zu ihm oder von ihm) gegenübersteht. In diesem Ggsatz zu den Feinden beruht auch wol das vorausgeschickte אֲנִי, nicht weil er damit das im Vorherg.

allgemein Gesagte auf sich anwendete (wie willkürl. Hgstb.). — *Heilen*] dem gangb. Bild der Krankheit gemäss (s. zu 6, 3) ist zunächst = Sünden vergeben, dann als Folge davon wiederherstellen, retten (gangb. Wechselbegriff, wie 6, 3. 30, 3); dah. mit נַפְשִׁי *m. Seele,* nicht nothw. = *mich,* weil die Wiederherstellung von innen heraus geht. Ist die nähere Bestimmung des allg. חָטָאתִי. — *Weil ich gesündigt habe gegen dich*] letzter Grund des Leidens (s. zu 31, 11), u. darum auch der Bitte um Heilung; natürl. nicht Motiv d. Erhörung.

6. *Sprechen*] wegen der Antithese zu dem Sprechen des Dichters V. 5 = denken, wünschen mir: *Böses*] d. i. Unglück, wie V. 8 „sinnen Böses mir". Calv. drückt diesen Ggsatz durch precatio u. imprecatio aus. Gegen Sprachgebr. u. Gramm. nimmt Hgstb. רַע (in sittlichem Sinn) *in Bosheit.* — לִי] bei אמר sonst *zu mir,* wie 3, 3. 11, 1, könnte hier — da an eine Anrede u. eine Wendung ders. im Folg. zur 3. Person wie 3, 3 hier nicht zu denken ist — nur *über mich, von mir* (wie Gen. 20, 13) heissen, wie alle Ausll. annehmen: aber ist viell. zunächst mit רַע zu verbinden: *Böses für mich* (dat. incommodi), oder mit „sprechen" = sinnen, wünschen mir, wie V. 8. — *Wann*] Ausdruck der Ungeduld die dieses Ende kaum erwarten kann. — *Sterben*] setzt nicht nothwendig Krankheit als das Leiden voraus, sondern bezeichnet mit dem folgenden *Untergang seines Namens* (9, 6. 7. 34, 17) spurlose Vertilgung, die Gesinnung der Feinde also als odium internecinum.

7. בָּא] Sing. nicht unpersönlich sondern individualisirend, einen darunter herausgreifend (si quis eorum), weil eine veranschaulichende Scene die nur auf einen Einzelnen passt; im Perf., weil das Kommen dem Übrigen vorausgeht. — *Zu sehen*] näml. mich = besuchen (Symm. gut τοῦ ἐπισκέψασθαι), von einem Kranken entlehnt; vgl. 2. Sam. 13, 5f. 2. Kön. 8, 29. Stier: um sich etwas zu erspähen, eine Gelegenheit zu ersehen, was aber לוֹ erfordern würde (Gen. 22, 8. 41, 33 u. a.). Geht auf falsche Freunde, wie Calv. bemerkt; die aber nicht im Gegensatz mit den *Feinden* V. 6 stehn, sondern wol dieselben sind. — שָׁוְא] hier bei *reden* wie 12, 3 in s. urspr. Bedeut. *Lüge, Falschheit* d. i. falsche erheuchelte Theilnahme. Ebenso

das gleichbed. parall. אָוֶן, nur bei *sammeln* meton. = Stoff zur Lüge, Verleumdung. — *Sein Herz*] im Ggsatz mit dem lügenden Mund (vgl. 12, 3. 5, 10), eine während dem arbeitende unsichtbare Werkstätte der Bosheit. Falsch u. unpoet. Hgstb. als Nom. abs.: was sein Herz betrifft, so sammelt er u. s. w.: denn überall wird poet. den Gliedern als Werkzeugen beigelegt was der Mensch durch sie thut. — לָחוּץ] de W. u. Stier falsch zu יְדַבֵּר (aus Misverstand der Acc., wonach St. יצא für sich u. sogar hypoth. nimmt „wenn er hinausgeht", correl. zu וְאִם בָּא) *draussen redet er.* Vielm. gehört es nach Acc. u. natürl. Sinn zu וְיָצָא: *er geht hinaus,* dann asynd. *redet,* abs. wie 39, 4 vom Aussprechen des gesammelten Stoffs. So schon Alex. (ἐξεπορευετο ἐξω κ. ἐλαλει περι το αὐτο) u. andre alte Überss. u. fast alle Ausll.

8. יִתְלַחֲשׁוּ] recipr. *flüstern mit einander,* wie 2. Sam. 12, 19: aber hier von hinterlistigen gemeinsamen Anschlägen (Verschwörung wie 2, 2), vgl. parall. *sinnen Böses wider mich;* oder von Verleumdungen, wie *ψιθυριζω* Al. Symm. u. unser *Zischeln.* — לִי] am Ende nur Wiederholung des Inhalts von עָלַי.

9. Wieder eine Äusserung oder Gedanke der Feinde wie V. 6, hier nach einem ähnl. Satz am Ende des 8. V. „sie sinnen Böses über mich" wie dort hinter „sprechen Böses über mich", u. zwar hier eine triumphirende, worin sie ihn für unrettbar verloren erklären. — בְּלִיַּעַל] eigentl. *Nichtsnutzigkeit* kann an sich ebenso gut phys. Unheil als sittl. Nichtswürdigkeit bezeichnen (s. zu 18, 5), steht aber in dieser Formel דְּבַר־בְּ׳ (eigentl. *Sache der N., etwas Nichtsnutziges*) 101, 3 u. ähnl. Deut. 15, 9 (פֶּן יִהְיֶה דָבָר עִם לְבָבְךָ בליעל „dass nicht in deinem Herzen etwas eine Nichtsnutzigkeit sei" d. i. ein nichtswürdiger, schlechter Gedanke oder Wort aufsteige) entschieden in sittlichem Sinn = etwas Schlechtes, ein Verbrechen, u. hat also auch hier diese Vermuthung für sich, u. so die alten Überss. u. die meisten Ausll.; während Kimchi Vat. Calv. (alt.) de W. Olsh. Hitz. Del. es physisch von Krankheit oder Verderben verstehn. Nur das Praedicat ist sonderbar יָצוּק בּוֹ]: nach d. Sprachgebr. *ist gegossen in ihn* (mit בְּ nach Hez. 24, 3 Wasser giessen in ein Gefäss), also das Verbrechen ihm (von oben) eingegossen, inspirirt, wie der Geist Gottes Jes. 44, 3; was aber nicht recht passt, da es den Feinden nur um die Folgen, den

Fluch des Verbrechens, nicht um die Quelle desselben zu thun sein kann. Oder mit dem Begriff *vollgegossen*, davon ganz erfüllt, durchdrungen sein („ultio grandis cujuspiam sceleris penitus occupavit et penetravit ipsum, ut liberari ab illa nequeat", wie alii bei Vat. u. danach Ros. Ges. thes.), was aber etwas gezwungen. Eher *ist ihm angegossen* d. i. klebt ihm an = יִדְבַּק בּוֹ (wie es 101, 3 heisst), so dass er nicht davon loskommen u. entrinnen kann — von dem Verbrechen mit Einschluss seines Fluchs —, wie Hiob 41, 15 mit עָלַי, u. so AE. Ki. Calv. Rud. Gei. Holl. Hgstb. Hitz. Del.: aber immerhin ein auffallendes Bild u. Ausdr. für דבק בו. Am einfachsten *ist fest in ihm* (eig. *gegossen*) wie Hiob 41, 16 u. part. Hoph. (vom Herzen), mit demselben Sinn: aber dann am besten meton. von dem ihm folgenden Fluch, Unheil. — De W. Maur. Olsh.: *Verderben ist ausgegossen* (ausgeschüttet) *über ihn*, wie sonst vom Zorn Gottes (נִתַּךְ), was allerdings am leichtesten im Zshang, aber gegen d. Anal. von 101, 3. Deut. 15, 9 u. nicht sicher im Sprachgebrauch. [Die Analogie von V. 6 u. d. Zshang empfiehlt aber doch nach 18, 5 u. nach Hez. 24, 3 zu erklären: *ein heilloses Übel ist ihm eingegossen*, ein für eine tödtliche Krankheit ganz treffender Ausdruck.] — Das folg. *und wer liegt* (Perf. שׁכב eig. sich gelegt hat), *wird nicht wieder aufstehn*] drückt das Urtheil über s. hoffnungslose Lage das in dem bildl. Ausdruck יצוּק בּוֹ liegt durch einen andern deutlichern aus, das in שׁכב von einem Krankenlager entlehnt scheint (vgl. מִשְׁכָּב V. 4), aber jedenfalls auch im weiteren Sinn steht = נפל, wie Hiob 14, 12. Jes. 43, 17 vgl. Richt. 5, 27 (verstärkend zu נפל hinzugefügt) u. oben zu 36, 13; aber als allgemeiner Satz ausgesprochen statt der Anwendung auf den Fall, u. vielleicht beides sprüchwörtlich. [Besser: *er der sich gelegt hat, wird* u. s. w. So Del. Dagegen Hitz.: da er einmal u. s. w. Ew.: was er liegt, das wird er nicht wieder bestehn.]

10. Schliest die Klage ab mit einem Fall besondrer Treulosigkeit u. Undankbarkeit: dass sich jenen auch ein vertrauter Freund u. Genosse zugesellt habe; der aber viell. eine ganze Classe bezeichnet (wie schon Calv. Vat. vermuthet). Zur Klage vgl. 35, 12ff. 55, 13ff. vgl. zu 22, 8. 27, 10). — [אִישׁ שְׁלוֹמִי d. i. der mit mir in Frieden u. Freundschaft stund, wie

Jer. 20, 10. 38, 22. Ob. 7 (par. ברית א׳; vergl. Gen. 14, 13 JHM.) = שָׁלֵמִי 7, 5. — *Der m. Brot isst* oder *ass*] bezeichnet zunächst eine Wohlthat (u. nach Umständen Gnade u. Ehre, wie „an des Königs Tisch essen" 2. Sam. 9, 10ff. 1. Kön. 18, 19. 2. Kön. 25, 29), hier wol typisch für Versorgung überh.; aber auch wol Tischgenossenschaft, Hausgenossenschaft, u. dah. vertrauten Umgang (de W.). — הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב] eig. *machte gross die Ferse gegen mich,* wie Al. ἐμεγαλυνεν πτερνισμον u. a., auffallend statt *erhob d. F.,* wie Joh. 13, 18 ἐπῆρεν ἐπ' ἐμε πτερναν citirt ist, u. so Hier. Ar. Aeth. u. alle Ausll., dem Sinn aber nicht dem Wort nach. Die Phrase ist ohne Zw. gemischt aus der gangbaren הגדיל עלי 35, 26. 38, 17. 55, 13 u. einer bildlichen *die Ferse aufheben* = λακτιζειν, vom Pferd entlehnt das gegen s. Herrn ausschlägt, oder im Sinn von עָקְבָה (2. Kön. 10, 19) von עָקַב = πτερνιζειν, *supplantare.* Manche nehmen עָקֵב als Part. *supplantator* (49, 6) in Appos., wodurch die erstere Phrase unvermischt bliebe: aber die Constr. ist hart. [Diese Auffassung empfiehlt sich dadurch dass dann הגדיל עלי, wie sonst überall, für sich steht. Auch wäre d. Ausdruck „thut gross gegen mich mit der Ferse" immer sonderbar; so müste übersetzt werden, denn man kann wol sagen: den Mund gross machen (Ob. 12), aber nicht wol die Ferse gross machen. Böttch. will עָקֵב aussprechen: „hat gross gemacht gegen mich Hinterlist".]

V. 11—13. Schluss: Bitte um Rettung, aus V. 5 nach erfolgter Begründung mit וְחָנֵּנִי wieder aufgenommen, die sofort in Zuversicht der Erhörung übergeht (mit Perff.): nicht durch eine plötzl. göttliche Zusicherung (Hgstb.), sondern im Glauben u. mit Bez. auf d. bisherige Erfahrung (s. zu 20, 7). — *Und du Jhvh*] Gegensatz zu s. Feinden. — *Richte mich auf*] Correl. zu V. 9, aber allgemein, u. nicht grade auf Krankenlager zu beziehen. — *Dass ich ihnen vergelte*] verräth einen Wunsch der Rache, der unser christl. Gefühl beleidigt, aber zu häufig hervortritt (zuweilen in der grellsten Gestalt ausgemalt wie 69, 23ff. 109) als dass man ihn verkennen könnte, u. den die Ausll. vergebens durch gezwungene Deutungen (sogar = Gutes vergelten!) oder Unterscheidungen zu mildern oder zu entfernen suchen (wie schon Rabb.), wenn nicht gar zu rechtfertigen, wie Hgstb. Vgl. darüber zu 18, 48.

12. יָדַעְתִּי] *ich weiss* oder *habe erkannt*, wie 20, 7 u. mit derselben Zuversicht. — *Jauchzen über mich*] = triumphiren, wie sonst oft *frohlocken, sich freuen* 25, 2. 30, 2. 35, 19. 38, 17 u. a.

13. וַאֲנִי] *und ich* (nom. abs.) Gegensatz zu d. Feinden, u. gradeso mit folg. תָּמַי als seinem Rechtstitel wie 26, 11 vgl. V. 1. — תמך] s. zu 17, 5. — *Vor d. Angesicht stellen*] s. zu 11, 7. 16, 11. 17, 15. Das beigefügte *ewiglich* dehnt die vergangene Handlung u. den gegenwärtigen Genuss auf d. Zukunft aus, so dass d. Zeit schwebt.

V. 14 gehört nicht zum Psalm, sondern ist eine vom Sammler herrührende Doxologie am Ende des ersten Buchs, dergl. auch am Ende der drei folgg. Bücher sich finden.

Zweites Buch.

Psalm XLII u. XLIII.

Sehnsucht nach Gott und seinem Haus in fremdem Lande.

1. [Dem Meister; eine Lehre von den Söhnen Korachs.]
2. Wie ein Hirsch der nach Wasserbächen schreit,
so schreit meine Seele zu dir, o Gott.
3. Es dürstet meine Seele nach Gott, dem lebendigen Gott;
wann darf ich kommen und erscheinen vor dem Angesicht Gottes?

4. Meine Thränen sind mir Brot geworden Tag und Nacht,
wenn man zu mir sagt den ganzen Tag: „wo ist dein Gott?“
5. Daran will ich gedenken — und ausschütten in mir meine Seele —
wie ich einherzog im Gedränge, wallete zum Hause Gottes,
mit Jubel und Lobgesang, eine festliche Menge.

6. Was bist du gebeugt, meine Seele, und was tobst du in mir?
harre auf Gott! denn noch werd' ich ihn loben,
die Hülfe meines Angesichts und meinen Gott*).

7. In mir ist meine Seele gebeugt:
darum will ich dein gedenken aus dem Land des Jordans und der Hermone,
aus dem Gebirge der Schmach (eig. Kleinheit).

---

*) Nach berichtigter Wort- u. Versabtheilung.

8. Flut ruft der Flut, beim Rauschen deiner Wasserfälle,
all' deine Brandungen und deine Wellen sind über mich hingegangen.

9. Am Tage entbietet Jhvh seine Gnade,
und in der Nacht ist sein Lied bei mir,
ein Gebet zum Gott meines Lebens.
10. Ich will sprechen zum Gott meines Felsen: warum hast du mich vergessen?
warum muss ich trauernd einhergehn, durch die Drangsal des Feindes?
11. Mit Zermalmung in meinen Gebeinen haben mich verhöhnt meine Dränger,
wenn sie sagen zu mir den ganzen Tag: „wo ist dein Gott?“

12. Was bist du gebeugt, meine Seele, und was tobst du in mir?
harre auf Gott! denn noch werd' ich ihn loben,
die Hülfe meines Angesichts und meinen Gott.

Psalm XLIII.

1. Schaffe mir Recht, o Gott, und streite meinen Streit, gegen ein liebloses Volk,
vom Mann des Trugs und des Frevels rette mich.
2. Denn du bist der Gott meiner Schutzwehr, warum hast du mich verworfen?
warum muss ich trauernd einhergehn, durch die Drangsal des Feindes?

3. Sende dein Licht und deine Treue, die werden mich geleiten,
werden mich führen zu deinem heiligen Berge und deinen Wohnungen.
4. Dass ich komme zum Altar Gottes,
zum Gott meiner Jubelfreude,
und dich lobe mit der Harfe, Gott, mein Gott.

5. Was bist du gebeugt, meine Seele, und was tobst du in mir?
harre auf Gott! denn noch werd' ich ihn loben,
die Hülfe meines Angesichts und meinen Gott.

Dass beide Pss. zusammengehören u. nur einen einzigen bilden, erhellt nicht nur aus dem übereinstimmenden Inhalt — der gleichen Lage, Stimmung u. Bitte —, sondern auch schon äusserlich aus der Wiederkehr gleichförmiger oder nur leicht variirter charakteristischer Formeln im 43. Ps., wie „warum hast du mich verworfen, warum muss ich trauernd einhergehn bei der Drangsal des Feindes“ (43, 2 aus 42, 10), führen mich „zu deinem heil. Berg, zu deinen Wohnungen“, „komme ich zum Altar Gottes“ (43, 3. 4 vgl. „wann darf ich kommen, erscheinen vor dem Angesicht Gottes“, „wallen zum Hause Gottes“ 42, 3. 5), „Gott meiner Schutzwehr“ (43, 2 vergl. „Gott meines Felsen“ 42, 10), besonders aber der Refrain 43, 5 aus 42, 6. 12, der Ps. 43 als dritte Strophe den beiden des 42. Ps. anschliest. Dazu kommt das Fehlen einer Überschrift vor dem 43. Ps. (wie vor dem 10.), gegen die Regel der drei ersten Bücher (wovon nur Ps. 33 im ersten, u. 71 im zweiten Ausnahmen sind). Auch sind sie wirkl. in einer Reihe von Hdss. (37 Kenn. 9 de Rossi) verbunden (aber nicht in den alten Überss.); was aber nur den Verstand der Abschreiber beweist, nicht eine ältere Überlieferung, da die Trennung in den alten Überss. das höhere Alter derselben bezeugt. Die ursprüngl. Einheit kann dadurch nicht ungewiss werden (wie sie auch fast von allen neuern Ausll., auch Clauss u. Stier anerkannt ist), u. es kann sich nur allenfalls fragen, was die Trennung in der Sammlung veranlast habe. Clauss meint: „weil das letzte Stück (Ps. 43), in welchem die Bezz. auf den Aufenthalt am Jordan u. sonstige speciellere Verhältnisse fehlen, sich fügl. auch als ein besondrer Ps. (Gemeindelied) gebrauchen liess“. Doch kann auch sonst irgend eine Grille oder der Zufall dabei gewaltet haben. Wie wenig bei der Sammlung der Pss. (wie zerstreuter Denkmäler einer Gattung überh.) an verständige Erwägung u. feste Grundsätze oder einen Plan zu denken ist, beweist der Zustand in dem wir sie (u. andere) vor uns haben, namentlich das Vorkommen desselben Ps. an verschiedenen Orten, bald selbständig bald als Stück eines andern: wie in noch weit höherem Grade in der abendl. Literatur der Volkslieder, die mit dem freiesten Gestaltwechsel — bald in Bruchstücken, bald mit anderen zu einem Ganzen verbunden — in Umlauf sind u. so gesammelt werden. Ven. hält den 43. Ps. für einen Anhang zum 42. (wie schon Euseb. Cocc. Till), aber für einen spätern, aus der Makkabaeischen Zeit (wie Rud. beide Pss.), um jenen, mit einer Strophe vermehrt, auf ihre Zeit anzuwenden — eine willkürl. u. unnöthige Hypothese. Hgstb. erkennt zwar die nahe Beziehung beider auf einander an, u. hat sie auch zusammengefast in der Inhaltsübersicht, will sie aber nur als Psalmenpar, nicht als urspr. eins, gelten lassen: weil die Trennung in späterer Zeit bei so offenbarer Verwandtschaft nicht zu begreifen sei (? s. vorhin); weil sonst ähnl. Pss. nur ein Par bilden (?); weil der Organismus derselben zerstört werde,

da die zweite Strophe mit der ersten innig zusammenhänge, die dritte Strophe dagegen ein neuer Anfang sei (ein Compendium des Ganzen), auch mit leichterem Stil, u. die bedeutsamen Verszahlen 10 (die aber nur durch eine willkürl. Annahme aus 11 erzielt wird) u. 5 in die nichtsbedeutende 15 verwandelt werden! Noch sublimer ist diese Argumentation zu Gunsten des überlieferten Textbuchstabens, selbst in seiner erst durch die Sammlung erhaltenen Gestalt, aus dem Organismus des Ps. ausgesponnen von H. Hofmann (theol. Studien 1847, S. 925), der die Zusammengehörigkeit des 43. Ps. mit dem 42. läugnet, weil der 42. Ps. sich mit den beiden Wendungen abschliesse: „ich denke dein, darum ist m. Seele unruhig", u. „meine Seele ist unruhig, darum denke ich dein", u. eine dritte nicht erfordere u. vertrage. Allein die angegebene Antithese ist willkürl. in den 42. Ps. hineingetragen. Vielmehr ist dort umgekehrt der Gegensatz durch die überwiegende Klage der zweiten Strophe noch stärker gespannt, u. der schroff einfallende beschwichtigende Refrain kann noch nicht beruhigen, u. findet seine volle Beschwichtigung erst durch die dritte Strophe (den 43. Ps.); so dass die Einheit beider grade durch die rhythmische Gliederung des Inhalts verbürgt ist.

Der Ps. scheint einem fern von Jerusalem jenseits des Jordans (nach V. 7), unter Feinden u. wie in der Verbannung, lebenden Frommen anzugehören, der sich in der Trennung vom Heiligthum auch wie von Gott verlassen u. verstossen fühlt, u. hier seine Sehnsucht nach Gott u. seinem Haus — deren Schmerz noch durch den Spott seiner Umgebung über seine Gottverlassenheit geschärft wird —, u. sein Leiden klagt, u. um Befreiung aus seiner Bedrängniss u. Rückkehr zum Heiligthum bittet. — Der Ton ist reiner Ausdruck einer einzigen der Lage entsprechenden Stimmung (der Sehnsucht), daher durchgängig elegisch: wehmüthig, rührend, aber zugleich sich immer wieder zum Vertrauen aufrichtend; was durch eine als Refrain stets wiederkehrende Anrede an die Seele, worin er ihre Unruhe schilt u. sie zum Vertrauen ermuntert, sehr passend u. wirksam ausgedrückt ist. Auch Gedanken, Bilder u. Ausdruck sind nicht ohne Eigenthümlichkeit u. Reiz, u. erheben den Ps. über den gewöhnl. Schlag der Klagpsalmen. — Der Gang ist — wie natürlich wo ein einziges Gefühl herrscht — nicht streng logisch fortschreitend, sondern dem Wogenschlag der Empfindung gemäss, mit Wiederkehr derselben Gedanken in allen drei Strophen, aber rhythmisch gegliedert in drei gleichmässige Strophen (von 5, 6 u. wieder 5 Versen), die mit einem Refrain abschliessen. In der ersten vorherrschend der Grundgedanke, die Sehnsucht nach Gott, in der zweiten Klage u. Schilderung seiner Bedrängniss, in der dritten die daraus fliessende Bitte, mit der Aussicht auf Hoffnung der Erfüllung u. künftigen Dank, wodurch die Zuversicht des

Refrains ihre Begründung u. volle Bedeutung erhält. Das Einzelne besser bei der Erklärung. — Ähnlichen Inhalts, auch mit manchen Berührungen im Ausdruck, ist Ps. 84. Eine poetische Bearbeitung unsres Ps. ist das Lied P. Gerhardt's: „*Wie der Hirsch bei grossem Dürsten*" u. s. w. (doch ohne den 43. Ps.).

Die historische Erklärung findet wenig Schwierigkeit den Ps. trotz der Überschrift, die ihn den *Korachiten* zuschreibt, dem David zuzueignen, sei es als Verf. oder als Gegenstand desselben (s. zu V. 1); u. hat an dem 7. V., der das „Land des Jordans u. Hermons" als Aufenthalt des Verf. bezeichnet, einen seltnen u. um so willkommnern Anhalt um die Situation im Leben Davids zu bestimmen, natürl. seinen Aufenthalt jens. des Jordans (in Machanaim) während des Aufruhrs Absaloms 2. Sam. 17, 24 ff.; obgleich die Umstände desselben (sowol die Lage des Orts als die Aufnahme u. Behandlung von den Bewohnern) wenig Übereinstimmung mit den Angaben des Ps. haben. Die (von de W. Ros. Maur. mit Beifall aufgenommene) Vermuthung von Paulus, dass es der Klaggesang eines Priesters sei, der nicht mehr zum Tempel kommen kann, sondern unter Feinden lebt die ihn als hülflos (etwa brotlos?!) verspotten — sei es zu Jerobeams Zeit, oder unter den von den Babyloniern nach der Eroberung Jerusalems weggeführten Vornehmen (wie schon Cler.) —, beruht doch auf einer gar zu materiellen Deutung der Sehnsucht des Dichters nach dem Tempel; [aus 42, 5 folgt auch nicht dass der Dichter Priester, sondern nur dass er früher Führer von Festwallfahrten war, was noch besser (vergl. Jes. 30, 29) zu einem Glied der als Musiker u. Sänger fungirenden Levitenclasse passt u. dann zu d. Aufschrift stimmen würde]. — Ewalds Vermuthung dass d. Dichter der zuerst weggeführte König Jojachin sei, [die Hitz.'s: es sei d. Hohepriester Onias III. (von 199 v. Chr.), den vermuthl. die Ägypter in dem von Joseph. Arch. XII, 3, 3 erzählten Feldzug als Geisel fortgeschleppt u. in d. Burg Paneas gefangen gehalten hätten, wesshalb, in Umkehrung des wahren Sachverhältnisses, 42, 8 aus Jon. 2, 4 entlehnt sein soll!] u. andre — wie die der Rabb. u. Köst. dass darin das Isr. Volk im Exil rede [während doch d. Ps. das Bestehn des Tempels u. Tempelcultus voraussetzt] — sind (mit Hgstb. zu reden) „einfach ihrem Schicksal zu überlassen".

Die Eigenheit des 2. Buchs im Gebrauch der Gottesnamen, welche Einleit. §. 8 Anm. 1 erörtert wurde, zeigt sich in diesem Ps. zuerst; auch die Inconsequenz in dem einzelnen יהוה V. 9, neben der schroffen Consequenz in der allem sonstigen Sprachgebr. widersprechenden Formel אלהים אֵלֹהַי 43, 4 st. יהוה אלהי.

1. Überschrift. Über מַשְׂכִּיל] s. zu 32, 1. — לִבְנֵי־קֹרַח] Korachiten (auch הַקָּרְחִים genannt) ein von dem Leviten

Korach Num. 16 (vgl. Num. 26, 11) abstammendes Levitisches Sängergeschlecht (1. Chron. 6, 16ff. 9, 19. 26, 1. 2. 2. Chron. 20, 19), die hier zuerst, wie in den folgg. Pss. 44—49 (u. im folg. B. noch 84—88) statt des im 1. B. allein herrschenden David, in der Überschrift genannt werden: ob als Verfasser oder bloss als Sänger (d. i. mit der musik. Aufführung beauftragt), ist streitig. Nach der Anal. der Überschrift mit לְדָוִד, wo לְ stets den Verfasser bezeichnet, u. da diese oder eine andere Angabe über den Verf. daneben fehlt, ist sie unstreitig im erstern Sinn zu verstehn, wie später in לְאָסָף Asaph, u. Ps. 88 neben den Korachiten überh. in לְהֵימָן noch besonders Heman (ein berühmter Korachit neben Ethan vgl. 1. Chron. 6, 18. 22 mit 1. Kön. 5, 11) als Verf. genannt wird. Ohne Zweifel galten diese Sänger in der Überlieferung auch als Dichter, wie David u. Salomoh (vgl. 1. Kön. 5, 11 wo Salomoh mit ihnen in Spruchweisheit verglichen wird), u. daher ist fast der ganze Psalmenschatz auf diese berühmten Namen, David u. die Sänger seiner Zeit, zurückgeführt. Da nicht eine Mehrheit Verf. sein kann, so nimmt man gewöhnlich an dass die vornehmsten derselben, bald dieser bald jener, damit gemeint seien. Dennoch glaubt man wegen der Situation im 7. V. u. V. 5 (wo er als Führer des Zugs erscheine), u. wegen der Berührungen mit 23, 6. 27, 4. Ps. 63 (die von David) annehmen zu müssen dass er David zum Gegenstand habe, oder aus der Seele Davids heraus gesungen sei, wie auch in dem ähnl. Ps. 84 (vgl. V. 10). So namentl. Ros. u. Hgstb. (der dieses um so billiger findet, da David sich so oft in fremdes Leid versenkt hatte!). [Dass die betr. Pss. dem Geschlecht der Korachiten, nicht einem Einzelnen, zugeschrieben sind, erklärt man am wahrscheinlichsten daraus dass sie aus einem besonderen Korachitischen Liederbuche entnommen sind, dessen Pss. von einzelnen unbekannten Gliedern des Geschlechts herrührten u. das von diesem liturgisch gebraucht wurde, wie denn grade bei diesen Pss. reichliche liturg. Notizen sich finden. Treffend erinnert Del. an die Bezeichnung „Böhmische Brüder“ in unsern Gesangbüchern.]

V. 2. 3. Die Eingangsstrophe, die gleichs. das Thema, den Grundgedanken der Stimmung des Dichters ausspricht: die

Sehnsucht der Seele nach dem „lebendigen Gott“, als der Quelle ihres innern Lebens, ohne den sie verschmachtet (vgl. zu 36, 10); dah. ein „Durst“ der Seele genannt, u. verglichen mit dem Schreien des durstigen Hirsches nach Wasser. — Das Hauptwort das zur Vergleichung dient, u. das Sehnen der Seele bildl. ausdrückt, ערג] kommt nur hier u. Joel 1, 20 (von wilden Thieren überh.) vor, u. über s. Bedeutung scheint bei den alten Überss. sowol als den Rabb. keine bestimmte Überlieferung vorhanden gewesen zu sein, da sie es verschieden, auch hier anders als Joel 1, 20, u. wol nur nach dem Zshang rathend ausdrücken. Alex. hier ἐπιποθεῖ, u. ebenso Chald. u. Hier. *desiderat*, denen auch Sim. Ges. u. die meisten neuern Ausll. folgen: aber das passt nicht zu Joel 1, 20 (von den wilden Thieren zu Gott, wo Alex. Vulg. Chald. auch *aufblicken* haben); Symm. gar σπευδει. Dagegen die Rabb. geben es *schreien*, wie schon Syr., u. behaupten es sei das eigentl. Wort für das Schreien des Hirsches, wie געה für den Stier, שאג für d. Löwen; was zwar auch nur aus d. Zshang gerathen scheint, aber zu Joel 1, 20 allerdings viel besser passt (die Thiere zu Gott, parall. V. 19 dem Rufen der Menschen zu Gott), u. so Luther Calv. Cocc. Ros. u. die meisten ältern Ausll.; wobei man auch, bei der Unsicherheit der Grundbedeutung, sich allenfalls beruhigen könnte, wenn nicht etwa diese bei genauerer Untersuchung sich als = ערך refl. sich richten, wenden ergeben sollte[94]). In כְּאַיָּל תַּעֲרֹג ist

---

[94]) Sim. u. Ges. legen das Arab. عرج u. Aeth. *'arega* zu Grunde, mit dem Begriff ascendere, daher mit אָלָה u. עָלָה desiderare, appetere, vgl. Arab. II. V. instare, intentum esse, ὀρεγειν. Ges. vermittelt das so: „eig. wie ὀρεγω die Hand ausstrecken, recken nach etwas, dah. vielleicht corpore in digitos erecto et brachio porrecto rem altam appetere“, was keiner Widerlegung bedarf. Im Deutsch. Lex. hatte er sehnend aufblicken, lechzen nach etwas, worin eine Vermittelung beider Begriffe „aufsteigen“ u. „begehren“ liegt; was aber ebenf. eine unstatthafte Verbindung zweier verschiedener Begriffe, worin auch das eine „sehnend aufblicken“ nur zu Gott, das andere „lechzen“ nur zum Wasser passt. Besser die Vergleichung v. נִשָּׂא נַפְשׁ (25, 1). Allein der Grundbegriff von عرج ist auch nicht ascendere, sondern (wie auch Ven. d. Wort auffast) offenbar inclinare, daher flectere, niti u. s. w., vgl. عَرَجَ ad occasum vergere,

das masc. אַיָּל als Fem. construirt, was Kimchi auf vielfache Weise zu erklären sucht, am besten als collect. oder epicoen. (wie zuw. שׁוֹר, חמור) für die ganze Gattung, oder vielm. gramm. Ungenauigkeit, wie in allen Sprachen das Masc. darin ein Vorrecht hat (Ges. §. 107, 1. Anm.), so dass es nicht der Änderung Olsh.'s in אַיֶּלֶת bedarf. [Man übersetze nicht „wie ein Hirsch schreit" (כְּ = כַּאֲשֶׁר) sondern „wie ein Hirsch, der . . . schreit"; vergl. zu 17, 12. Zum Bild d. Wasserbäche vergl. Jer. 2, 13. 17, 13.]

3. *Meine Seele dürstet nach G.*] wie 63, 2 parall. „es *schmachtet* m. Fleisch nach dir" (vgl. 84, 3), parall. „ich *suche* dich" (אֲשַׁחֲרֶךָּ), lauter Bilder für d. Verlangen nach Gott d. i. nach dem Gefühl des Einsseins, der Herzensgemeinschaft mit ihm oder seiner Gnade; u. gleichbed. mit dem ערג V. 2. Daher bedeutungsvoll hinzugefügt *nach dem lebendigen Gott*] wie 84, 3 im Ggsatz mit den todten Götzen (aber auch mit unsrem abstracten todten Gottesbegriff, der nur ein Name u. Schatten, eine abgeblasste Erinnerung u. vertrocknete Mumie eines einst lebendigen Gottesgefühls ist, die in den Köpfen übrig geblieben): denn nur ein lebendiger, in den Herzen der Menschen mit s. Geist wirksamer u. in Lebensgemeinschaft mit ihnen stehender Gott kann ein Gegenstand des Suchens u. Verlangens wie des

---

inclinare = claudum esse (wie VII), II. V intentum esse, instare; divertere, deflectere VII inflecti, inclinare; u. die derr. propensio, inclinatio, claudicatio, anfractus. Auch Schindl. gibt nur declinare, tortuosum esse, claudicare. Die Bedeutung ascendere (ascensus, scala) geht wol von clivus aus, vgl. proclivis; oder durch scala von ערך, מַעֲרָכָה (s. nachh.). — Die Klippe woran aber alle bisher angenommenen Bedeutungen zu Schanden werden ist עֲרוּגָה ein Gartenbeet, *πρασια*, areola (was Ges. mit d. Arab. „aufsteigen" durch d. Begriff „erhöhtes Gartenbeet" schicklich vermitteln zu können glaubt!). Der eig. Begriff desselben ist unstreitig der des gerichteten, gereiheten, viell. auch abgesteckten (abgegränzten, eingefasten), wie in שׂוּרָה u. נְסָמִין Jes. 28, 25 (s. die Ausll. dort), wie es auch Kimchi lex. erklärt hat = שׂוּרָה; führt also auf den Begriff von ערך recken, reihen (מַעֲרָכָה, עֶרֶךְ series, ordo dispositus u. s. w.). Diese Vermuthung finde ich schon bei Cocc., ja schon von Merc. zu Sant. Pagnin. thes. erwähnt, wonach ערוגה = עֲרוּכָה. Da nun ערך mit אֶל u. לְ = applicare alicui, wie 5, 4. 40, 6: so ist vielleicht darin d. Grundbegr. des verwandten ערג zu suchen, nur intr. oder refl. se applicare, sich richten, wenden (neigen) zu etwas (s. zu 5, 4).

Findens Anschauens u. Geniessens, ein Gut u. das höchste Gut des Menschen sein, wie die Pss. so vielfach rühmen (s. zu 16, 5ff.); u. nur darauf passt die Beschreibung der Religion Ap.-Gesch. 17, 27f. — Im 2. Gl. ist d. Inhalt des Verlangens ausgedrückt in dem Ausruf *wann darf ich kommen*] אָבוֹא potentialis v. Fähigkeit oder Erlaubniss zu kommen (die nicht jeder hat s. zu 5, 5ff. 15, 1 u. a.); näher bestimmt durch das folg. *erscheinen vor d. Angesicht Gottes*] eine gangb. Formel von dem Besuch des Heiligthums, der sich als die äussere Form des Gottsuchens (wie V. 5. 43, 3. 4) im natürl. Parallelismus dem innern im 1. Gl. an die Seite stellt, aber nicht einerlei damit ist (s. zu 9, 11). Sonst ist in dieser Formel נִרְאָה = *apparere* mit אֶל פָּנִים construirt wie 84, 8. Ex. 23, 17 (wie vor einem König 1. Kön. 18, 1. 15) oder mit אֵת פָּנִים Ex. 34, 24. Deut. 16, 16. 31, 11. 1. Sam. 1, 22 (wie auch אֵת פָּנִים statt לִפְנֵי steht, s. zu 16, 11); hier mit dem blossen Accus. wie Ex. 23, 15. Jes. 1, 12 (was hier wie dort zu der falschen Punctation des Verb. als Act. geführt hat, s. krit. Note), wie oft auf die Frage wo? als Bezeichnung des Orts (wie der Zeit).

V. 4. 5. Leiden dieser Ferne von Gott u. s. Hause, geschärft durch den Spott der Feinde über s. Gottverlassenheit, u. durch die Erinnerung an die früheren Tage gemeinsamer festlicher Wallfart zum Hause Gottes. — *Meine Thränen* (דִּמְעָה coll. wie 6, 7. 39, 13. 116, 8. 126, 5 u. a.) *sind mir Brot geworden Tag und Nacht*] heisst nichts andres als sie dienen mir statt des täglichen Brots (der täglichen Nahrung), wie Hiob 3, 24 „statt meines Brots kommt mein Seufzen“; nicht als ob sie ihm eben so lieb wären wie das Brot u. s. einzige Erquickung (Calv.), oder sein einziges Bedürfniss (de W.), oder dass er darüber das Essen vergässe (Hgstb., wie allerdings 102, 5. 1. Sam. 1, 7): sondern hauptsächl. sofern das tägl. Brot (Speise u. Trank) ein Bild des täglichen Looses oder Ge-

---

V. 3. אֵרָאֶה haben Dathe Knapp u. a. als Act. אֶרְאֶה punctiren wollen, wie in einigen Hdss. u. Ausgg. u. alten Übersss. (auch Luth.): aber gegen die Analogie (s. oben), u. den entschiedenen Grundsatz des Mosaismus dass man Gottes Antlitz nicht sehen könne Ex. 33, 20; wogg. das innerliche Schauen des göttl. Antlitzes (חֲזֵה פָּנִים u. dgl.), als Bild des Gnadenstandes der Frommen bei Gott, nichts beweist (s. zu 11, 7).

schicks sind, ungefär wie man bei uns sagt: „Schläge sind sein tägliches Brot“ (vgl. d. Bild des Bechers, s. zu 11, 6. 16, 5); u. im bösen Sinn als Bild des v. Gott Verhängten: einschenken, zu trinken geben (Wermuth u. dgl. Jer. 8, 14. 9, 14, Taumeltrank u. s. w.). Das erhellt aus dem vollständ. Bild 80, 6 „du gabst ihnen als Brot Weinen zu essen, u. tränktest sie mit Thränen als Trinkmass“ (tägl. Trinkportion); ebenso 102, 10 „Asche habe ich wie Brot gegessen, u. m. Trank mit Weinen gemischt“ 1. Kön. 22, 27. Jes. 30, 20. So auch Stier. Ähnl. Bild Plaut. Asinar: pro cibo habes te verberari, Ovid. metam. X, 288: cura dolorque animi lacrimaeque alimenta fuere (Ros.). — בֶּאמֹר] unpers. *wenn man sagt* statt בֶּאָמְרָם V. 11 von den Feinden. — *Wo ist dein Gott*] Formel des Spotts oder Triumphs über die Verlassenheit oder Verwerfung von Gott, die man in d. Lage jemandes erkennt, wie 79, 10. 115, 2. Joel 2, 17. Mich. 7, 10; vgl. 22, 9.

5. Hier scheint zum Spott der Feinde ein zweiter Stachel seines Schmerzes der Sehnsucht u. Quelle der Thränen hinzugefügt zu werden: die Erinnerung an die schönen Tage wo er in dem Gedränge festlicher Wallfarer unter fröhlichen Lobliedern zum Haus Gottes zog. — אֵלֶּה] jedenf. Neutr. wie Lat. illa, wie 50, 21. Jes. 44, 21 u. a.; u. zwar das nachher in dem Satz „dass ich einherzog“ u. s. w. der Erinnerung vorgeführte Wallen. אֶזְכְּרָה] lässt sich ebenso wie das folg. אֶשְׁפְּכָה in der eigentl. optat. Bedeutung der Form anwenden: *ich will gedenken* oder *lass mich gedenken* (wie 77, 4. 7. 12 neben אָשִׂיחָה u. dgl. Wörtern, vgl. 55, 3. 18) *und meine Seele ausschütten*, sofern die Sehnsucht sich gern der Erinnerung an früheres Glück überlässt, obgleich sie dem Schmerz neue Nahrung gibt, u. eine Art von Genuss darin findet die Wunde immer wieder aufzureissen. *Die Seele* (oder das *Herz*) *ausschütten* verbunden mit *vor Jhvh* von Herzensergiessungen u. Erleichterungen oder Klagen gegen Gott im Gebet, wie 62, 9. 102, 1. 142, 3 (Klage). 1. Sam. 1, 15. Klgl. 2, 19; hier aber mit עָלַי *in mir*, von einer innern, nicht nach aussen sich wendenden sondern gleichs. in sich selbst zerfliessenden Ergiessung, nämlich in Thränen (Parall. zu V. 4, vgl. Klgl. 2, 19 wo auch das Herz „wie Wasser“ d. i. in Thränen sich ergiesst), die auch eine Er-

leichterung des Herzens gewähren, u. wovon das Bild wol überh. entlehnt ist, wie Hiob 30, 16 (תשתפך עלי נפשי). — עָלַי] eig. *penes me, an, bei mir* = in mir, in meinem Innern = בְּקִרְבִּי (39, 4. Klgl. 1, 20), wie V. 6. 7. 12. 43, 5. 142, 4. 143, 4 (בהתעטף עלי רוחי parall. בתוכי, wofür 107, 5 בְּ). Hos. 11, 8. Dieser letztere Satz ist dann, als Folge der Erinnerung, ein Zwischensatz, der jene von ihrem Ggstand trennt, welcher in den Worten כִּי אֶעְבֹּר] u. s. w. *dass* (oder *wie*) *ich einherzog* u. s. w. folgt. Die Imperff. als Praett. wie 55, 15 (wo eine ähnl. Erinnerung. — סָךְ] (nur hier, eig. wol סַךְ, wie im Chald.) eig. *Geflecht* (wie סֹךְ, סֻכָּה Geflecht von Zweigen, Dickicht), hier Gedränge, Haufen v. Menschen = parall. הָמוֹן. — אֲדַדֵּם] von אָדַדָּה (imperf. Hithp. st. אֶתְדַּדָּה) vom ungebr. דָּדָה [95]), nur noch Jes. 38, 15, eig. *langsam einhergehn*, hier vom langsam feierlichen Gang der Procession zum Gotteshaus = parall. עבר. Über das Suff. s. d. krit. Note. — הָמוֹן חוֹגֵג] Appos. zu dem Suff. in אדדם, oder vielm. dem ganzen von כי abhängigen Satz lose angefügt, wie auch die Worte בקול רנה u. s. w., zur weitern Beschreibung u. Erläuterung dieser Procession. הָמוֹן von einer feiernden Menge auch 2. Sam. 6, 19. חגג = حج (abs. wie Ex. 23, 14) zeigt an dass eine Festwallfart u. ein

---

V. 5. אֲדַדֵּם mit Suff. דֵּם ist beim Hithp. nicht zu begreifen, da es weder = לָהֶם oder עִמָּהֶם stehn, noch Hithp. transitive Bedeutung = führen haben kann, wie es Aq. προβιβαζων αὐτους gefast hat, vielmehr alsdann Piel sein müste. Entweder ist dieses zu setzen u. אֲדַדֵּם zu punctiren, oder אֲדַדָּה zu lesen, wie Jes. 38, 15. So, wie es scheint, auch Cler. u. Olsh.

[95]) Kommt als Piel דָּדָה im Talm. Sprachgebr. vom Führen von Kindern u. jungen Thieren vor (s. die Glosse des Abulval. bei Ges. thes.), vgl. Gen. 33, 14 אֶתְנַהֲלָה לְאִטִּי u. הלך אט 1. Kön. 21, 27; kann aber nach Sem. Lautgesetzen keine urspr. Wurzel sein, sondern muss nach d. Anal. aus einer Pilpelform entstanden sein, wie sie das schon von Ges. zweifelhaft erwähnte Arab. دَدَنَ darbietet, dessen Bedeutungen II volutari (wahrsch. von dem wiegenden Gang des Galopps, von welchem auch wol das celerrime currere neben quietare in I. zu verstehn ist, vergl. vacillare u. deriv. vom Wiegen eines Kindes in der Wiege), tarde venire, vacillare auch dazu passen. Es ist ein sog. onomatopoet. Vgl. דאה schweben, u. über dgl. Formen meine exercc. Aethiopicae S. 27ff. 31ff.

Wallfarerzug, wie sie bei den hohen Festen aus dem ganzen Lande herzuströmten, zu verstehn ist; u. בְּקוֹל רִנָּה u. s. w. geht wol auf die Musik u. fröhliche Lieder womit diese Wallfarten begleitet waren (nicht im Tempel selbst, vgl. 2. Sam. 6, 5 f. u. die Lieder Ps. 120—134 die davon wahrscheinl. den Namen haben.

Eine andre mögliche Auffassung des V. wäre aber, זכר im allgem. Sinn = denken an etwas (wie V. 7 an Gott), u. die Imperff. אעבר u. אדדם als eig. Futt., u. die geschilderte Wallfart zum Hause Gottes als Ggstand seiner steten Gedanken, d. i. seiner Sehnsucht oder Hoffnung, zu nehmen (wie schon die alten Überss. Luth. Flam. Gei. Cler. Stier Köst. u. a.); u. dafür spricht dass das Kommen zum Hause Gottes im ganzen Ps. — sowol vorher V. 3 in „wann werde ich kommen", dem es zunächst parall. wäre, als auch nachher 43, 3 f. — immer Ggstand der Sehnsucht u. Bitte ist, u. dass so das unverkennbare innere Verhältniss der beiden ersten Strophen (1. Sehnsucht, 2. Klage) reinlicher hervortreten würde (wie auch Stier bemerkt). Die meisten genannten Ausll. (auch andere, wie Vat.) beziehen dabei אֵלֶּה auf die V. 4 vorherg. höhnische Frage der Feinde die der Dichter nicht loswerden könne, auch nehmen sie z. Th. אזכרה hypothetisch (wie auch Ew. u. Ges. thun, u. allerdings statthaft ist, vgl. zu 40, 6) mit dem Nachsatz ואשפכה: „denke ich daran, so schütte ich meine Seele in mir aus" (Luth. St.). Dadurch wird aber die natürl. Verbindung des folg. Satzes כי אעבר als Ggstand zerrissen, u. כי entw. sprachwidrig wann (= מָתַי V. 4 wie Geier) oder hart „denn ich möchte" (Luth. Köst.) gefast. Daher construirt Stier diesen Satz mit d. vorherg. Ausschütten der Seele als Gegenstand: „ich schütte m. Seele (in Sehnsucht darnach) aus dass ich (doch endlich wieder einmal) hinziehen möchte": aber gegen den Sprachgebrauch u. die Natur des Ausdr., der nur einen Seelenzustand oder eine Handlung im allg. bezeichnet, aber nicht den Gegenstand des Gebets bei sich haben kann. Auch würde der Hohn der Feinde (wie schon Hgstb. bemerkt hat) wol den Wunsch zum Haus Gottes zu kommen, aber nicht die ausgemalte Schilderung einer festl. Wallfart als Gegensatz hervorrufen können. Dieses dürfte auch gegen die ganze Auffassung der Wallfart als Ggstand der Sehn-

sucht oder Hoffnung entscheiden: nämlich dass diese Schilderung mehr zum Ggstand einer Erinnerung als eines Wunsches passt.

6. Selbstanrede des Dichters an seine Seele, wie sehr häufig in der Hebr. u. aller Poesie: hier aber seines höhern Selbst an das niedere, der Stimme des göttlichen Geistes oder des Glaubens an die Stimme des Fleisches in ihm (Calv.), worin er ihr ihre Niedergeschlagenheit u. Unruhe verweist, u. zum gläubigen Harren auf Gott ermuntert (vgl. 103, 1. 2. 116, 7. 131, 2. 3), mit der Verheissung dass er ihm noch für seine Rettung zu danken haben werde. Bildet durch ihre stete Wiederkehr als Refrain einen schönen Gegensatz der Hoffnung zu der im Ps. herrschenden wehmüthigen Sehnsucht u. Klage. — תִּשְׁתּוֹחֲחִי] Hithpal. (nur hier V. 6. 7. 43, 5) von שׁחח u. in gleicher Bedeut. wie Kal 35, 14. 38, 7 *gebeugt sein* d. i. niedergeschlagen sein = *dejectum* esse. — הֲמוּה] sonst *toben*, hier von d. innern Unruhe, Gemüthsbewegung, wie 55, 18. 77, 4 (neben שׂיח) u. a. — *Noch werde ich ihn loben*] steht vielleicht in Bez. zu der *Stimme des Lobs* V. 5 (Stier), u. verheisst also dass noch die Zeit kommen werde wo er wieder thun werde wie er früher gethan. — *Hülfe* (יְשׁוּעוֹת Plur. st. Sing. wie 18, 51. 28, 8 u. a.) *meines Angesichts*] (s. krit. Note) Appos. zu Gott (im Suff. des vorherg. Verb.) u. Beiwort

---

V. 6. Statt יְשׁוּעוֹת פָּנָיו׃ אֱלֹהָי heisst es in den beiden andern Refrains V. 12. 43, 5 יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי, u. so ist schon wegen der bei Refrains erforderlichen Gleichförmigkeit unstreitig auch hier zu lesen, wie bereits unter d. alten Überss. Alex. (cod. Alex.) Vulg. Syr. gethan, u. die meisten neueren Ausll. gebilligt haben. Dazu kommt dass die LA. hier sinnlos ist u. nur durch ein altes Versehen (falsche Wortabth.) entstanden sein kann: denn 1) ist יְשׁוּעוֹת פָּנָיו *Hülfe seines Antlitzes*, wenn es auch an sich gesagt werden könnte, an dieser Stelle, als Appos. zu *ihm* (Gott), hart, da es dann nicht als Meton. (statt Helfer) genommen werden kann; 2) אלהי ist am Anf. des 7. V. völlig müssig, während es am Ende des 7. V. ganz am Ort u. rhythm. Bedürfniss ist. Hgstb. glaubt die bestehende LA. damit rechtfertigen zu können dass auch anderwärts die Refrains (wie in den sonstigen antwortenden Formeln u. Sätzen in diesem Ps.) kleine Variationen zeigen, wie 49, 13. 21. 56, 5. 11. 59, 10. 18. Das letztere Beisp. bietet allerdings eine Analogie in seiner noch freiern Variation (s. übrigens zu d. St.) u. versch. Versabtheilung; allein eine solche sinnstörende Abweichung wie diese liegt ausser d. Gränzen einer erlaubten leichten Variation. Die Behauptung

Gottes. Das abstr. *Hülfe* = concr. Helfer (מוֹשִׁיעַ wie 17, 7); u. *Hülfe meines Anges.* st. meine H. (Umschreibung der Person, wie Ex. 33, 14 u. a., häufig von Gott, hier wie Jes. 3, 15 von Menschen, vielleicht mit Rücksicht auf die Phrase נִשָּׂא פָּנִים, wie Ges. thes. vermuthet).

V. 7—12. Zweite Strophe: Klage über s. freudenlose u. bedrängte Lage in der Ferne u. Fremde, als welche hier das Land jenseits des Jordan, am Hermon genannt wird. Man könnte erwarten dass der Dichter der Ermunterung Vers 6 auch Folge leisten u. den dort verkündigten Trost sich aneignen u. ausführen werde. Wirklich nimmt auch Hgstb. diesen Fortschritt an, indem er V. 7 (den er seiner Zahlenspielerei wegen zum Schaltvers macht) in seinen beiden Sätzen („meine Seele ist betrübt" u. „ich denke dein") als Thema der folgenden Ausführung — V. 8 der Klage, V. 9—11 des Trostes — ansieht. Allein dem widerspricht der wirkliche Inhalt: es tönt vielmehr die Klage von Anfang bis zu Ende, ganz dem Wogenschlag des erregten Gemüths gemäss, der den Gang des Liedes bezeichnet. Darin sind die Refrains nicht die Stationen des Gedankenfortschritts oder der logischen Bewegung, sondern gleich dem Zuruf eines Chors, Antworten einer höheren Stimme in der Seele oder des tiefern Bewustseins, wodurch die Aufregung immer wieder beschwichtigt u. von ihrem Umherschweifen auf den rechten Weg u. das Ziel zurückgerufen wird. Zuerst wird mit *„in mir ist m. Seele gebeugt"*] der erste Satz des Refrains V. 6 wieder aufgenommen, u. so die Voraussetzung des Verweises bestätigt dass er „gebeugt" sei, um daran eine weitere Schilderung seiner Lage zu knüpfen. — *Darum gedenke ich dein*] näml. grade weil er betrübt ist u. sich im fremden Lande verlassen fühlt, gedenkt er Gottes, als seines einzigen Freundes, um so mehr; wie schon in der ersten Str. durch die Entfernung v. Heiligthum V. 4 die Erinnerung an die einstigen Wallfarten dahin geweckt wird. So auch Jon. 2, 8 (wahrscheinl. hieraus nachgeahmt, da dort auch eine Stelle aus V. 8 gebraucht). Die meisten Ausll. glaubten umgekehrt das Andenken an Gott als den Grund der Betrüb-

---

aber dass אֱלֹהִי am Anfang des 7. V. nicht entbehrt werden könne, ist ein unbegreiflicher Machtspruch.

niss ansehen zu müssen, u. nehmen עַל־כֵּן = על כן אשר *darum dass, weil* (nicht erst seit Lud. de Dieu, sondern schon von Calv. als die gangbarste Ausl. erwähnt u. befolgt), wie angebl. auch an andern Stellen: aber nirgends erweislich. — *Land des Jordan (Jordanland)*] = Land jenseits des Jordan. Dann noch näher bestimmt durch den Beisatz *und der Hermone*] der östl. Theil des Libanon oder sog. Antilibanos, zunächst d. südliche Vorsprung desselben, der die nördliche Gränze von Kanaan bildet u. mit seinem hohen Schneehaupt weithin in das Land schaut wie eine Warte. Diese Angabe weist auf den nördlichsten Theil des jens. Landes, an den Quellen des Jordan, hin. Der Plur. wird gewöhnl. (schon Calv.) darauf bezogen dass es nicht eine einzelne Spitze, sondern ein weitgestrecktes Gebirge, eine Reihe von Bergen war. Weil aber diese Örtlichkeit nicht zu Davids Aufenthalt 2. Sam. 17, 22 ff. passt, so macht Hgstb. den Hermon (den schon Ven. im weitern Sinn auf das ganze jens. Gebirge bis zum Ende des Todten Meeres ausgedehnt hat, mit dem Endpunct הַר מִצְעָר = Zoar) zum Repraesentanten des ganzen jenseitigen Landes (nach 89, 13 parall. Tabor für d. diesseitige) wonach also auch Machanaim darunter begriffen sein könne; u. darauf bezieht er auch den Plur. = Hermon u. die andern Berge des jens. Landes (wie בְּעָלִים = Baal u. s. Genossen)! Nur in dieser Eigenschaft könne er hier genannt sein: denn es handele sich darum den Grund anzugeben, warum er „Gottes gedachte", nämlich weil das jens. Land vom heil. Land ausgeschlossen war (vgl. Jos. 22, 19)! — הַר מִצְעָר] der dem Hermon als Parall. beigefügt wird, ist als Name eines Bergs weder bekannt noch denkbar, u. wird von manchen ältern Ausll. wegen Gen. 19, 20 (wo מִצְעָר zur Etymol. von צֹעַר dient) abenteuerl. genug mit *Zoar* combinirt (namentl. Ven. gegenüber dem Hermon). Es wird wol (wie schon die alten Überss. gethan haben) appellativisch oder symbolisch zu nehmen sein (vergl. Gen. 19, 20 als Beiwort einer Stadt, Hiob 8, 7 Abstr. *Kleinheit* d. i. Niedrigkeit, Schmach = קָלוֹן, Gegensatz von כָּבוֹד (so wol לַמִּצְעָר Jes. 63, 18 wo dies allein einen passenden Sinn gibt): nach Ros. verkleinernd im Vergleich mit Jerusalem u. dem Zion („religionis studio ita ardebat ut sorderent ei prae monte Sion omnia") wofür der Gegensatz von

Hermon (Basan) u. Zion 68, 16f. 133, 3 spricht; nach Hgstb. als omen für die Beschaffenheit des ganzen jens. Landes, vergl. 68, 17. Jes. 2, 2. [Zu dem Plur. חרמונים passt aber die Appos. nicht zumal er auch noch im Genit. steht. Hitz. sucht damit zu helfen dass er מ vor הר, als aus dem vorherg. ם entstanden, streicht, u. unter dem kleinen Berg den Zion versteht, der angeredet sei: „vom Land des hohen Hermon aus gedenke ich dein, du kleiner Berg"; allein V. 8 zeigt dass vielm. Gott angeredet sein muss. — Schon Hofm. a. a. O. S. 924 u. Böttch. N. Ährenl. haben bemerkt dass „vom Land des Jordans" u. „vom Berge der Kleinheit" u. ebenso das Suff. in אזכרך u. חרמונים im Parall. steht, was auch durch den gewöhnl. ganz unbeachtet gelassenen Athnach angedeutet ist; also: *darum gedenke ich dein vom Jordanlande aus, der Hermone* (gedenke ich) *vom niedrigen Gebirge aus.* Dabei darf man natürl. nicht mit Hofm. den Hermon (= hohen Berg) auf Gott als Beschützer (!!), u. den kleinen Berg auf die unsichere Lage des Dichters deuten. Vielm. befindet sich d. Dichter im ostjordanischen Hochflächen- u. Hügelland, unweit des Jordans (nicht in der Gegend des Hermon, die, wie Böttch. mit Recht bemerkt, nicht Jordanland genannt werden könnte), u. die Hermone müssen im Ggsatz zu den dortigen niedrigen Bergen die Berge des Wohnlandes Jhvhs oder vielleicht gradezu die Berge der Gottesstadt bezeichnen, sei es dass man mit Böttch. חרמונים nach d. Arab. appellativisch = hochragende Berge, Hochgebirge nimmt, wie er auch 133, 3 erklärt, oder annimmt dass der Name (in einem Plur. von der Art des כְּסִילִים Jes. 13, 10) auf die Berge der Gottesstadt dichterisch übertragen ist, wie Hhsl. 4, 8 unter dem Libanon u. Hermon nach manchen neuern Ausll. der Zion gemeint ist.]

8. Der Sinn des V. ist aus dem letzten Halbv. klar: die *Wasserwogen* u. *Wellen* sind, wie sonst „grosse Wasser", „Überschwemmung", ein Bild von Gefar u. Bedrängniss (s. zu 18, 17); u. *Gottes Wellen* u. s. w. heissen sie, sofern sie von Gott verhängt sind. Das muss auch der Sinn der eben dahin gehörigen ungewöhnlichern Bilder des ersten Halbv. sein, u. der Dichter demnach hier s. bedrängte Lage schildern. [Da er sich aber im Land des Jordans befindet, so liegt es näher den

ersten Halbv. eigentl. zu nehmen, als Beschreibung dessen was er in seiner Umgebung sieht u. hört; bei diesem Naturschauspiel ist ihm zu Muthe als ob alle Wogen u. Wellen als Unglückswellen über sein Haupt giengen. So Thol. Hitz. Del.] — תְּהוֹם] eig. nur poet. von d. Meeresflut u. ihren Tiefen gebräuchlich, muss hier entw. allg. Flut, Wassermenge bedeuten[96]), oder besser die einzelne Meereswoge (= parall. מִשְׁבָּר), wie sonst im Plur. תְּהוֹמוֹת. — *Flut ruft der Flut*] (mit אֶל st. לְ wie Gen. 3, 9. 49, 1. Jes. 6, 3) d. i. eine Woge folgt auf die andere, d. i. unaufhörlich gehn sie über mich hin, wie es im 2. Halbv. heisst. *Rufen* poet. entw. einander zurufen, antworten, wie Jes. 34, 14 (poet. für gesellt sein), oder herbeirufen, einladen = herbeiführen, wie Spr. 18, 6 (vergl. Eurip. Suppl. 614 *δικα δικαν καλεσσε και φονος φονον* Cler.). Viell. aber zu nehmen *Flut auf Flut ruft* abs. = rauscht: קרא abs. = schreien, von unarticulirten Lauten der Menschen u. Thiere, u. hier viell. der Flut; vgl. das folg. קוֹל, welches dem קרא entsprechend hier, wie häufig, das Rauschen der Wasser bezeichnet, wie sonstige Naturlaute. — לְקוֹל] erläuternder Zusatz, nach Art des Inf. mit לְ (die Art u. Weise einer Sache anzeigend), bei dem Rauschen u. s. w., oder mit d. R.; oder auch wie לְקוֹל Hiob 21, 12 „nach d. Stimme". — צִנּוֹרֶיךָ] gew. nach Al. (*καταῤῥακται*) *Wasserfälle*, was auch dem Parall. gemäss; 2. Sam. 5, 8 (der einz. Stelle wo es sich noch findet) aber *Wasserleitung*, *Canal* (vgl. צַנְתָּר Zach. 4, 12): u. dies urgirt Hgstb., der es hier (wie Vat. Grot. Gei.) von *Wassergüssen* des Himmels = Regen versteht, als Quelle dieser Fluten (der „neuen Sündflut"), wie Gen. 7, 11 worauf hier angespielt werde (wie Grot. u. Höpfner bei Gei.)! לְ der Ursache oder des

---

[96]) Ist aber nicht zu belegen mit den in Ges. thes. dafür angeführten Stellen, wo überall תהום Meer ist, zuweilen als unterirdischer Wasserschatz im Ggsatz mit dem himmlischen, wie Gen. 7, 11 als Quelle der Überschwemmung, Gen. 49, 25. Deut. 33, 13 (vergl. Deut. 8, 7 neben עֲיָנֹת, parall. נַחֲלֵי מָיִם) als Quelle der Bewässerung u. Fruchtbarkeit, ebenso Hez. 31, 4. 15 wo er mit s. Strömen die symbol. Ceder des Libanon (Assur) nährt u. hochzieht; Spr. 3, 20 im Ggsatz zum Regen u. נבקעו, wie Gen. 7. Spr. 8, 24 parall. מַעְיָנוֹת — an beiden Stellen bei der Weltschöpfung, also Gründung des Wasserreichs, vgl. Ps. 33, 7.

Urhebers = durch (was aber ל nur bei Pass. bedeutet), wie angebl. לְקוֹלָם Num. 16, 34 (was aber = auf ihre Stimme). Allein unmögl. können „deine Wasserleitungen“ (Canäle) ohne weiters den Regen bezeichnen, u. als Quelle v. „Meereswogen“ (wie Hgstb. selbst תְּהוֹם fasst) stehn. [Überdies passt auch in 2. Sam. die Bedeut. Wasserleitung, Canal sehr wenig; s. Thenius zu d. St.]

9. Wird gewöhnlich (wie schon Kimchi u. a. vor Calv. u. noch Hitz.) als Schilderung seines ehemaligen Gnadenstands bei Gott betrachtet, im Gegensatz mit seiner gegenwärtigen Gottverlassenheit V. 10, wie in d. ersten Str. V. 5 die Erinnerung an s. früheres Glück. Daher auch die Imperff. der beiden Verse in Zeitgegensatz gebracht: יְצַוֶּה als Praet. mit אוֹמְרָה als Praes.: s. v. a. nun aber muss ich sprechen. Allein 1) dieser Ggsatz der Imperff. ist ganz willkürlich u. ungrammatisch; 2) auch sonst ist ein Gegensatz durch nichts angedeutet; 3) das Gesagte passt nicht dazu: denn V. 9 ist Gebet unter dem ihm Verliehenen genannt, dgl. auch V. 10 eins folgt. Mit Recht haben sich dagegen schon Calv. Ven. Clauss Köst. Maur. u. am triftigsten Hgstb. erklärt; der hier vielmehr Tröstungen (wie Rud. u. Ven.) findet, die sich durch die Formel „Tag u. Nacht“ dem V. 4 Tag u. Nacht fortdauernden Schmerz entgegenstellen. Das ist nun wol zu viel behauptet: denn in V. 10 ist doch offenbar eine Klage, die in der ganzen Str. vorherrscht. Vielmehr ist wol in diesem Zshang der Mittelpunct des 9. V. das Gebet, u. da dieses Appos. zu שִׁיר ist, so muss es den Hauptinhalt des Liedes bilden (wie auch Ven. annimt), dieses also nicht grade Danklied sein, u. חֶסֶד das Bewustsein der Gnade Gottes das ihn in s. Lage aufrecht hält; wie denn auch die folg. Klage mit dem vertrauensvollen Anruf „Gott meines Felsen“ beginnt. Diese Mischung der Stimmung ist ja im ganzen Ps. herrschend, wie im charakteristischen Refrain, u. im allg. in den Pss. überh. [M. E. kann d. Dichter von seiner gegenwärtigen Lage nicht sagen dass Jhvh Tag u. Nacht

---

V. 9. שִׁירֹה ist nach Anal. v. חַסְדּוֹ punctirt, wie oft ־לֹה: aber meistens verdächtig (s. zu 27, 5), u. hier ist שִׁירָה gleich statthaft, erklärt durch d. folg. תְּפִלָּה.

d. h. immerfort (s. unten) seine Gnade entbiete, u. dass darum sein Lied ihm immerfort erklinge; vielm. ist es ihm als sei er von Gott vergessen V. 10; u. sein Lob ist sonst überall ein zukünftiges (V. 6. 12. 43, 5), weil er erst beim Heiligthum seinen Gott gleichsam wiederfindet u. seiner Gnade wieder froh wird (43, 4). Er kann jetzt wol singen u. beten, aber nicht in dem Bewustsein vor Gottes Angesicht zu stehn. Im Ggsatz zu V. 4 kann ich darum den V. nur als Wunsch oder Hoffnung (so Del.) von d. Zukunft verstehn.] — צִוָּה] s. v. a. *entbieten* = senden, wie 44, 5. 91, 11. 133, 3 (Segen), vgl. שִׁלַּח mit dergl. Abstracten 43, 3. 57, 4. — *Gnade*] hier meton. von d. Wirkung u. Gabe der Gnade Gottes, die wie alles Gute gleichs. bei Gott ist u. von da aus gesendet wird (vgl. zu 16, 11). Oder צוה verordnen, verfügen als Fügung seiner Gnade. — *Tag und Nacht*] nicht zu vertheilen u. in Ggsatz zu bringen, wie manche Ausll., sondern nur poet. Parall. u. zusammen = beständig. — *Sein Lied bei mir*] vergl. Hiob 35, 10 („Gott, der Gesänge gibt in d. Nacht"). Doch s. krit. Note. Jedenf. sind *Lied* u. *Gebet* als Gabe der Gnade Gottes, also göttl. Eingebung betrachtet. [Das Suff. kann aber auch im Sinn eines Gen. obj. Lied von ihm oder auch ihm angehöriges d. i. zu seiner Ehre gesungenes Lied bedeuten.]

10. Der Optat. אוֹמְרָה (incorr. Orthogr. st. אֹמְרָה) steht in dems. Sinn wie V. 5, den Entschluss ausdrückend sein Herz vor Gott auszuschütten in Gebet u. Klage u. es dadurch zu erleichtern. Dass die Worte in die er hier ausbricht eben das V. 9 zuletzt erwähnte Gebet seien, folgt nicht; eher ist dieses (besonders wenn es Inhalt des „Lieds") allgemein gesagt, u. die folg. Klage eine besondere Äusserung desselben. — *Warum*] nicht Frage, sondern Ausruf des Schmerzes u. der Ungeduld (s. zu 22, 2); doch nicht ohne Glauben, wie die Anrede *Gott meines Felsen* (s. zu 18, 3. 31, 4) zeigt. — הלך קדר] s. zu 35, 14.

11. Hier kehren die Worte des Hohns V. 4 wieder, mit näherer Angabe wer sie spricht, dass sie zu seiner Verhöhnung dienen, u. wie tief sie ihm in d. Herz einschneiden. Letzteres

---

V. 9. לְאֵל חַיִּי Syr. u. einige Hdss. lesen לְאֵל חָי, wie V. 3, u. falsche Conformation.

wird bildl. ausgedrückt durch בְּרֶצַח בְּעַצְמוֹתַי *Zerschmetterung in m. Gebeinen* (st. meiner Gebeine), worin בְּ vor רֶ (eig. bestehend in) nur die Vergleichung ausdrückt (s. zu 31, 22. 37, 20): wie Zerschm. u. s. w. d. i. wie ein zerschmetternder Schlag dringt mir der Hohn in Mark u. Bein, vgl. 69, 21 „der Hohn zerbricht m. Herz“ (vgl. *κερτόμιος*); wie schon Symm. *ὡς σφαγην δια των ὀστ.*, Luth. „als Mord in m. Geb.“, vgl. dasselbe Bild Jes. 38, 13 „wie ein Löwe so zerbricht er mir alle m. Gebeine“ (v. Schmerz); Klgl. 3, 4. So auch Dath. Hgstb. רצח *Zerschmetterung*, wie auch Al. (*κατα θλᾶσθαι*) u. Syr. ausdrücken, vgl. Hez. 21, 27; nicht *Mord*, wie Symm. Aq. u. die älteren Ausll., was Hgstb. kategorisch als das einzig Richtige erklärt, weil das Verb. gewöhnl. *morden* heisse. Aber Pi. 62, 4 heisst's auch zertrümmern, u. dies ist wol die ursprüngl. Bedeut. wie im Arab.; auch bestätigt diese Fassung des Bilds 69, 21. Jes. 38, 13.

43, 1—5. Dritte Strophe, worin sich endlich die Spannung in ein Gebet, die Bitte um Rettung u. Rückkehr zum Haus Gottes, auflöst. — רִיב מִן] praegn. durch d. Gericht retten von u. s. w. (neg. Folge). — חָסִיד] hier act. wie 12, 2 gütig, barmherzig; לֹא חָ litotes = unbarmherzig, grausam, treulos. [Man hat wol an heidnisches Volk zu denken; s. 2. Sam. 7, 10.]

2. Begründung mit כִּי durch Gottes Eigensch. als Schutzgott, nebst Wiederaufnahme der Frage aus 42, 10 zur Contrastirung damit. — זְנַחְתָּנִי] *hast mich verworfen* (eigentl. verabscheut, als etwas Ekelhaftes, vom intr. *stinken*, abscheulich sein, daher Misfallen, Widerwillen haben; Gegensatz *Wohlgeruch* = Wohlgefallen), wie 44, 10. 24. 60, 3. 74, 1 (parall. zürnen); stärker als 42, 10 „du hast mich vergessen“. Vgl. darüber Ros. zu 60, 3.

V. 3. 4. Hauptgegenstand der Bitte: Rückkehr zum Haus Gottes, aus 42, 3 aufgenommen u. weiter ausgeführt. — *Sende* (s. zu 42, 9) *dein Licht und deine Treue*] statt des gew. deine

---

V. 11. בְּרֶצַח Var. כְּרֶצַח die schon Calv. anführt u. einige Hdss. bei Kenn. u. de R. zeigen: eine richtige Erklärung der Textlesart, aber nicht so zu lesen.

V. 3. יַנְחוּנִי Syr. u. einige Hdss. lesen יְ֫חַמְּנוּנִי aus 23, 4.

Gnade u. deine *Treue,* wie 57, 4. *Licht* (des göttl. Antlitzes) = Gnade, Glück s. zu 4, 7. 27, 1. 36, 10. — *Geleiten*] wie vom Hirten 23, 2 vgl. 5, 9. 27, 11. — Das Ziel der Führung folgt im 2. Gl.: zum Gotteshaus; zuerst allg. als *heil. Berg* (d. i. heil. Stadt) u. *Wohnung* Gottes, dann V. 4 als d. eigentl. Ziel (in וְאָבוֹאָה *dass ich komme,* vgl. 26, 6. 27, 6) d. *Altar Gottes,* um ihm dort s. Dankopfer (Calv. Gei. JHM.) darzubringen, das nebst s. Lobgesang in אוֹדְךָ den Übergang macht zu der so in Erfüllung gehenden Verheissung אוֹדֶנּוּ יְשׁוּעוֹת im Refrain V. 5, der jetzt mit s. vollen Sinn eintritt.

Psalm XLIV.

Klage des von Gott verstossenen und von seinen Feinden grausam mishandelten Volks, und dringende Bitte um Hülfe.

1. [Dem Meister; von den Söhnen Korachs eine Lehre.]
2. Gott, mit unsern Ohren haben wir gehört,
   unsere Väter haben uns erzählt:
   eine That hast du gethan in ihren Tagen,
   in den Tagen der Vorzeit.
3. Du — deine Hand — entsetztest Heiden,
   und pflanztest sie;
   thatst übel Völkern
   und breitetest sie aus.
4. Denn nicht durch ihr Schwert haben sie eingenommen das Land.
   und ihr Arm hat ihnen nicht den Sieg gegeben:
   sondern deine Rechte und dein Arm, und das Licht deines Antlitzes,
   weil du ihnen hold warst.
5. Du bist mein König, o Gott,
   gebiete das Heil Jacobs.
6. Durch dich können wir unsre Dränger zerstossen,
   in deinem Namen zertreten unsre Gegner.
7. Denn nicht auf meinen Bogen vertrau' ich,
   und mein Schwert gibt mir nicht den Sieg:

8. Sondern du hast uns den Sieg gegeben über unsre Dränger,
und unsre Hasser zu Schanden gemacht.

9. Gott haben wir gerühmt den ganzen Tag,
und deinen Namen werden wir ewiglich loben (Selah).

10. Und doch hast du uns verworfen und beschimpft,
und ziehst nicht aus mit unsren Heeren.
11. Du lässest uns zurückweichen vor dem Dränger,
und unsre Hasser haben sich Beute gemacht.
12. Du machst uns wie Schafe zur Speise,
und unter die Heiden hast du uns zerstreut.
13. Du verkaufst dein Volk um Unwerth,
und hast nicht gewonnen mit ihrem Kaufpreis.

14. Du machst uns zum Hohn unsern Nachbarn,
zum Spott und Schimpf unsern Umgebungen.
15. Du machst uns zum Sprüchwort unter den Heiden,
zum Kopfschütteln unter den Völkern.

16. Den ganzen Tag ist meine Schande mir gegenwärtig,
und die Schaam meines Antlitzes hat mich bedeckt;
17. Vor der Stimme des Schmähers und Lästerers,
vor dem Angesicht des Feindes und Rachgierigen.

18. All dies ist über uns gekommen, und wir haben dich nicht vergessen,
und nicht treulos gehandelt gegen deinen Bund.
19. Nicht zurückgewichen ist unser Herz,
und (nicht) bog unser Schritt aus deinem Pfad:
20. Dass du uns zermalmt hast an der Stätte der Schakale,
und uns bedecktest mit Finsterniss.

21. Wenn wir vergessen hätten den Namen unsres Gottes,
und ausgebreitet unsre Hände zu einem fremden Gott:
22. Würde nicht Gott dieses erforschen?
denn er kennt die Geheimnisse des Herzens.
23. Sondern um deinetwillen sind wir gemordet worden den ganzen Tag,
geachtet wie Schlachtschafe.

24. Wach auf, warum schläfst du, Herr?
erwache, verwirf nicht auf immer.
25. Warum verbirgst du dein Antlitz,
vergissest unsern Druck und unsre Drangsal?
26. Denn gebeugt zum Staub ist unsre Seele,
es klebt am Boden unser Leib.

27. Steh' auf, zur Hülfe uns,
und erlöse uns um deiner Gnade willen!

Klage dass Gott sein einst durch seine Machtthaten in das Land Kanaan eingesetztes u. zum Sieger über seine Feinde gemachtes Volk verstossen, u. der härtesten Bedrückung grausamer Feinde sowie dem Spott seiner Nachbarn, u. zwar unverdient, preisgegeben habe, u. dringende Aufforderung Gottes zur Rettung. Manche Berührungen mit Psalm 60.

Der Gedankengang ist streng geordnet: 1) Erinnerung an die Grossthaten Gottes für die Väter, wodurch er sie in den Besitz des Landes Kanaan eingesetzt u. darin ausgebreitet habe, verbunden mit der Anerkennung dass ihnen der Sieg nicht durch ihren Arm, sondern nur durch seinen Arm u. seine Gnade geworden sei (Vers 2—4); u. als Bürgschaft dass sie mit seiner Hülfe, die bisher allein den Sieg über ihre Feinde gegeben hat u. geben kann, auch ferner ihre Gegner niedertreten u. seinen Namen loben werden (V. 5—9). Nun aber — im grellen Contrast der traurigen Gegenwart mit dieser Vergangenheit u. der dadurch begründeten Erwartung — habe Gott sein Volk seinen Feinden preisgegeben, u. zum allgemeinen Gegenstand des Hohns u. Schimpfs gemacht V. 10—17; 3) u. alle diese Schmach leiden sie unverdient, trotz ihrer Treue gegen Gott, um seinetwillen V. 18—23; daher 4) Aufforderung Gottes nicht länger ihrer zu vergessen, sondern sich zu erheben zu ihrer Erlösung V. 24—27. Also vier Strophen von abnehmender Länge: die beiden ersten zu 8 Versen, die dritte zu 6, die vierte zu 4 Versen. Die erste in zwei Absätze gegliedert, die übrigen ohne Einschnitt fortlaufend.

Da der Ps. keine persönliche Angelegenheit betrifft sondern eine des ganzen Volks, so fragt sich auf welche geschichtliche Lage desselben er sich bezieht. Die Schilderung ist von der Art dass sie nur auf die spätern unglücklichen Zeiten zu passen scheint. Die meisten neuern Ausll. (Ven. Dathe Munt. Ros. de W. 1. A Hitz. Olsh.) beziehen sie auf die Makkabaeischen Zeiten, worauf sie schon Calv. (wie schon Chrysost. Theodoret. N. Lyra) am passendsten gefunden*), u. Rud. entschieden bezogen hatte, namentl. wegen der starken Erklärung dass sie unschuldig u. ohne sich einer Untreue gegen Gott schuldig gemacht zu haben, vielmehr „um Gotteswillen“

---

*) Wiewol er auch eine weitere Ausdehnung auf die Zeiten nach d. Exil überh., oder auch im Exil selbst, von einem Propheten desselben, u. nach dem Vorgang des Ap. Röm. 8, 36 zugleich eine Anwendung auf die erste christl. Kirche mögl. findet, was Cocc. (V. 23) v. Till. JHM. u. a. vorziehen.

leiden, was man von Religionsverfolgung u. einem Märtyrerthum um der Religion willen versteht; wovon, bei der im Geist des ganzen Alterth. liegenden Duldung, vor Antiochus Epiphanes keine geschichtl. Spur zu finden ist. Allein dass die Worte V. 23 diese Auffassung nicht fordern, wird sich dort zeigen. In Folge der aus d. Gesch. des Kanons entnommenen Einwendungen welche Gesenius gegen die Annahme von Pss. aus d. Makkabaeerzeit machte u. die von Hassler (comm. de Psalmis Maccabaicis P. I. II. Ulm. 1827. 1832. 4) noch weiter unterstützt wurden (vgl. darüber Bd. I, S. 36 f.) hat de W. von der 2. Ausg. an diese Bez. aufgegeben (der er auch noch manche innere Gründe entgegensetzt, wie die grosse Partei der Abtrünnigen in der Makk. Zeit gegen d. Selbstzeugniss V. 18 ff., der damal. Mangel der Heere gegen V. 10, das Schweigen v. d. Entweihung des Heiligthums u. a. — was nicht sehr triftig), u. setzt ihn nun wegen des Zeugnisses der Schuldlosigkeit V. 18 ff. in die letzte Zeit vor dem Exil nach der Reform des Josiah, durch welche der Götzendienst ausgerottet worden, etwa die des Jojakim, als die Chaldaeer heranzogen, oder der ersten Wegführung in die Bab. Gefangenschaft unter Jojachin; an den auch Thol. denkt, sofern er nach Jer. 22, 10 ff. schuldlos für die Sünden der Vorfahren gelitten habe; während Cler. Köst. u. a. einfacher d. Babyl. Exil annehmen. Dagegen Hgstb. bezieht ihn (wie schon Jun. u. JHMich. gethan hatten, sofern ein Typus der Kirche aus d. Gesch. Davids zulässig sei) wegen der Verwandtschaft mit Ps. 60 auf dieselbe Lage, den Krieg Davids mit Aram Zobah, den die Edomiter zu einem Einfall benutzten, der das Land in grosse Noth brachte, wie aus der Notiz 1. Kön. 11, 15 ff. u. der furchtbaren Rache Davids an Edom (ebendas.) geschlossen wird, sowie aus Ps. 60, 3 — 5! Dadurch sei zuerst Ps. 60 veranlast, dann dieser. Die übermässig erscheinende Klage des Ps. legt er sich damit zurecht dass den Israeliten im Bewustsein ihrer Erwählung auch kleinere Verluste „sehr zu Herzen giengen“ (vergl. Jos. 8) u. die „Zerstreuung unter die Heiden“ V. 12 damit dass kleine Wegführungen schon früh u. wol bei jeder Invasion vorkamen, nach Joel 4, 1 ff. Am. 1, 6. 9. Das Bewustsein der Treue habe das Volk kaum in einer andern Zeit haben können als in der Davids (?); u. ebenso die Siegeshoffnung V. 5 ff. Dieser Ansicht hat sich Del. angeschlossen. Dagegen dachte Ew. früher an die durch den Pers. Feldherrn Bagoses an Volk u. Heiligthum verübten Unbilden (Jos. arch. XI, 7, 1) am Ende der Pers. Periode, wovon aber sonst nichts bekannt ist; jetzt weist er den Ps. den Zeiten gegen das Ende des 6. u. den Anfang des 5. Jahrh. (also zw. der Vollendung des zweiten Tempelbaus u. der Zeit Esras u. Nehemias) zu. — Hitz. hat anfangs (Begriff der Kritik 39 ff.) diesen wie den verwandten 60. Ps. dem Uzziah beigelegt u. auf desen Krieg mit den Maonitern (2. Chron. 26, 7 f.) bezogen; aber später (Pss. II, 93 ff. u. Comm.) auf die

Makk. Zeit, die er aus den vielen Berührungen mit Pss. dieser Periode (wie Ps. 77. 78. 79. 80. 81. 89) nachweist, u. zwar bestimmt „nach einer schimpflichen Niederlage, aus welcher inzwischen der Anführer entkam", nämlich die des Joseph u. Azarja durch Gorgias 1. Makk. 5, 56—62 in d. Gegend von Jamnia, wo einst Simson s. 300 Füchse (Schakale) gefangen, die also eine „Stätte der Schakale" (V. 20) heissen konnte! Olsh. dagegen auf eine Zeit der Noth wie etwa nach dem Tode des Judas 1. Makk. 9, 23 ff. — Ich meinestheils kann — bei den meist allgemeinen u. stehenden Phrasen des Ps. u. dem (den Pss. überh. eignen) Mangel an individuellem Gepräge — in dem Ps. nichts finden, was zwingend auf die Makkab. Zeit hinwiese, u. nicht auf unglückliche Lagen überhaupt anwendbar wäre, u. zwar der spätern Zeit, wohin die Sprache u. Manier des Ps. verweist. Auch sind Phrasen wie „du ziehst nicht aus mit unsren Heeren" V. 10 kein sicheres Zeichen des noch bestehenden Reichs, da es eine gangbare u. typisch gewordene Phrase sein kann [?].

V. 2. 3. Gewissermassen Thema: der Hauptsatz des ersten Abschnitts, dass nur Gottes Macht von jeher den Sieg über die Feinde gegeben hat, der dann in den folgg. VV. ausgeführt u. angewendet ist.

Erzählt] gemäss der im Pentat. öfters dem Volk eingeschärften Pflicht das Gedächtniss der Thaten Gottes von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen, wie Ex. 10, 2. vgl. 12, 26 f. 13, 8. 14. Deut. 6, 20 u. in den Pss. 22, 31 f. 78, 3 ff. Richt. 6, 13. — פֹּעַל] *Thun* oder *That* mit Nachdruck von Grossthaten Gottes = גְּבוּרוֹת, נִפְלָאוֹת, wie 64, 10. 95, 9 (gleichf. im Sing., collect.) u. in derselben Phrase פעל פֹּעַל eine That thun Hab. 1, 5. Geht auf die Ausführung aus Ägypten, nebst der Führung durch die Wüste u. der Eroberung Kanaans unter grossen Wundern, worauf die Propheten u. Dichter so oft als Muster aller Machtthaten Gottes für sein Volk zurückblicken. Hgstb. will es nicht coll. sondern im eigentl. Sing., nur von einer That, der Vertreibung der Kanaaniter, die den schärfsten Contrast mit der Gegenwart bilde, verstanden wissen: allein das ist gegen die Analogie, u. gibt einen schiefen Gegensatz, der vielmehr darin liegt dass Gott damals Thaten für sie that, jetzt aber sie preis gibt. — *That* ist übrigens nicht Object zum vorherg. „erzählen" oder „hören", u. das folg. ein Relativsatz mit zu ergänzendem אֲשֶׁר: „That (die) du gethan hast"

(wie gew. u. noch Hgstb.), sondern (wie richtig DE W.) selbständiger Satz.

3. *Deine Hand*] zweites Subject neben *du*, als das Werkzeug (s. zu 3, 5); hier zur Hervorhebung des Subjects: dass Gott u. Gottes Hand allein es gethan habe, nicht der Arm der Väter, wie im folg. V. erklärt wird. Ebenso Jes. 45, 12 „ich, meine Hände". — הוֹרִישׁ] eig. *zum Besitz geben:* hier das Gegentheil *entsetzen*, weil jenes nicht ohne vorgängige Entsetzung u. Vertreibung der bisher. Besitzer geschehen kann (die negative Seite der Besitznahme), wie Ex. 34, 24. Num. 32, 21; u. schon im Kal *occupare* aliquem häufig im Deut. = verdrängen (s. Lex.). — Das Suff. *sie*] an *pflanztest* geht hier u. in d. folg. Satz — wie aus dem Ggsatz erhellt — auf die Väter, die an die Stelle der Heiden gesetzt wurden; grade wie 18, 15. — *Pflanzen*] gangb. Bild für einsetzen in ein Land, einen festen Wohnsitz geben, wie Ex. 15, 17 u. in ausgeführtem Bild (eines Weinstocks) Ps. 80, 9ff. 2. Sam. 7, 10; öft. im Ggsatz mit נתשׁ *ausrotten* = entsetzen, wie Am. 9, 15. Jer. 1, 10. 24, 6 (neben *bauen* u. *niederreissen*). Das Bild fortgesetzt in dem folg. תְּשַׁלַּחֵם] *breitetest sie aus*, von der Erweiterung ihrer Wohnsitze. שִׁלַּח eig. *ausstrecken* (wie im Kal) z. B. die Hand, dann *ausbreiten* von Wurzeln u. Zweigen eines Baums, wie 80, 12. Jer. 17, 8. Hez. 17, 6f. (nicht *entsenden*, wie Hgstb. behauptet).

4. Begründung u. Ausführung des im Vorherg. unausgedrückt enthaltenen Gedankens dass Gott allein es gethan, durch den Gegensatz zwischen Gottesmacht u. Menschenmacht, mit dem begründenden *denn*, in einem längern viergliedrigen Vers, der allein dem ersten Verspar gegenübersteht, u. gewissermassen eine kleine Strophe für sich selbst bildet, wie oft. Vgl. V. 7. 8, wo derselbe Ggsatz zwei Verse einnimmt. Zum Satz selbst, der ein Hauptgrundsatz der Propheten, vergl. 20, 8. 33, 16f. 60, 13f. Jos. 24, 12. — הוֹשִׁיעָה־לָּמוֹ] *hat ihnen geholfen*, oder den Sieg gegeben, wie 98, 1. Richt. 7, 2. Jes. 59, 16. 63, 5. Hiob 40, 14. — Im zweiten Halbvers ist dem Schwert u. Arm nicht nur als zunächst entsprechendes Par die *Rechte* u. der *Arm Gottes* gegenübergestellt, sondern auch d. *Licht seines Antlitzes* d. i. seine Gnade (s. zu 4, 7), welche den Grund, das Motiv dieser Machtverwendung zu Gunsten des Isr. Volks enthält; noch

erläutert durch das folg. *weil du ihnen hold warst*, vgl. Deut. 4, 37 (Calv.).

V. 5—9. Anwendung auf die Gegenwart u. Zukunft: Gott wird als König Israels ihm auch ferner helfen, mit ihm werden wir unsre Feinde besiegen, nicht mit unsrer eignen Macht, wie er allein bisher den Sieg gegeben hat. Es ist Hoffnung von der Zukunft u. allg. Überzeugung (Vertrauen) für alle Zeiten, was zusammenfällt u. worüber von den Ausll. unnöthig gestritten wird. Mit der folg. Klage V. 10ff. steht das nicht in wirklichem Widerspruch: denn hier redet der Glaube, dort das Gefühl der rauhen Wirklichkeit (Hgstb.). Ganz falsch wollte Ros. darum alles auch zur Vergangenheit ziehen. Auch derselbe Gegensatz, wie V. 4 von der Vorzeit, hier V. 7. 8 von der Zukunft.

5. Übergang zur Gegenwart, die Anwendung auf dieselbe vermittelnd durch die Eigenschaft Gottes als König Israels, eine fortdauernde Eigenschaft, die sich demnach auch ferner erweisen muss. — *Mein König*] mit persönl. Wendung, wie V. 7, statt des nationalen *unser*, wie sonst durchgängig im Ps.; oder das Volk als Einh. personificirt? (so JHM. Ros.). — אַתָּה־הוּא] הוּא dem Pron. 1. u. 2. Pers. beigefügt zu nachdrücklicherer Hervorhebung desselben, wie 2. Sam. 7, 28. Jes. 43, 25 (s. zu 24, 10). Calv. drückt es nicht übel durch selbst aus. Falsch Hgstb. mit suppl. Relat. „du bist es der mein König". — Im 2. Gl. die Anwendung zunächst als Bitte (Stosseufzer, wie oft in Pss.). צַוֵּה] *gebiete, verfüge*, als ein Act der königlichen Macht u. Auctorität (JHM. Ros.).

6. *Stossen*] bildl. von gehörnten Thieren (Böcken, Stieren) entlehnt, die daher häuf. Bild von Siegern sind, wie 75, 5f. 11. Deut. 33, 17. Hez. 34, 21. Dan. 8, 4 vgl. 1. Kön. 22, 11. Ebenso בּוּס *treten*] wie 60, 14. Jes. 14, 25. 63, 6; auch דּוּשׁ *dreschen* in demselben Sinn (s. zu 18, 43).

V. 7. 8. Derselbe Ggsatz wie V. 4. Die Anwendung im Imperf. (Praesens); der Grund, die göttl. Hülfe, als Erfahrung in Perfecten. *Schwert und Bogen* gangb. Formel für Waffen u. Kriegsmittel überh., wie Gen. 48, 22. Jos. 24, 12.

9. Folge: dass sie sich nur Gottes rühmen (nicht ihrer eignen Kraft), u. ihm Lob u. Dank darbringen. Vergl. 20, 8.

56, 5. 11. — הִתְהַלֵּל] hier mit בְּ des Objects, wie sonst Hithp., *sich rühmen ob* einer Sache (anders 56, 5. 11; s. zu 10, 3), vergl. תְּהִלָּה mit בְּ 71, 6; was Hgstb. verwirft (der dafür „das Rühmen verweilt in ihm" künstelt, wie gewöhnl. bei der Constr. mit בְּ), aber sich aus der Grundbedeut. *hallen, rufen, jauchzen* (s. zu 5, 6) erklärt, die als Thätigkeit ebenso gut activ (wie „prahlen") als reflexiv ausgedrückt sein kann. Das Perf. הִלַּלְנוּ sofern sie es bisher täglich gethan haben; das Fut. נוֹדֶה mit לְעוֹלָם als Gelübde für alle Zukunft (JHMich.). Vgl. 52, 11. 54, 8.

V. 10—17. Zweite Strophe: Ggsatz der Wirklichkeit gegen die Erwartung die sie aus jener frühern Erfahrung hegen durften: dass Gott sie verlassen u. den Feinden preisgegeben habe, die sie mishandeln, u. so zum allg. Spott gemacht habe. Vgl. 89, 39 ff.

אַף] eig. *und*, aber hier mit Nachdruck in dem Sinn von *und doch*, wie 58, 3. Hiob 14, 3; u. wie וְ in וְאַתָּה u. dergl. (s. zu 2, 6). Viell. als Frage des Vorwurfs, wie וְ Jes. 3, 14; vgl. die Parallelstelle 60, 12 mit הֲלֹא. — זָנַחְתָּ] abs. ohne Suff. wie V. 24. 77, 8. 89, 39 (mit folg. וַתִּמְאָס wie hier וַתַּכְלִימֵנוּ), vgl. 30, 8. — *Ziehst nicht aus* u. s. w.] bezeichnet Gott als Heerführer (*in* u. H., statt *vor*, wie Richt. 4, 14. 2. Sam. 5, 24); sichtbar dargestellt einst beim Zug durch die Wüste in der Rauch- u. Feuersäule, u. später durch die Bundeslade (s. zu 24, 7 ff.). Das *Verstossen* als das Vorausgehende mit Recht im Perf., das daraus fliessende *Nichtausziehn*, wie die folgg. Verba, als Gegenwart in Imperff. (wie richtig JHM.). Ros. de W. Köst. u. a. alles als Praett. oder Perff., u. nicht minder unrichtig Hgstb. alles ohne Untersch. als Praess.

11. שָׁסּוּ] Perf. als vollendete Thatsache, gemachte Beute. — לָמוֹ] dat. commodi; nicht grade dass sie sie „wie eine herrenlose Beute (se patere hostium libidini) nach Herzenslust u. ohne Widerstand beraubt haben", wie Hgstb. nach Calv. — Übrigens das *Plündern*, *Beutemachen* als Folge des Siegs ein stehender Ausdruck vom Sieger (vergl. שִׁסָּה Richt. 2, 16. 1. Sam. 14, 48. 2. Kön. 17, 20. Jes. 17, 14; häufig שְׁבִי, שְׁבָה u. das Symbol Jes. 8, 1. 10, 6; daher selbst von Gott 68, 19. 76, 5); also nicht immer wörtl. zu nehmen.

12. צֹאן מַאֲכָל] eig. *Schafe zum Essen* s. v. a. צ׳ טִבְחָה V. 23 *Schlachtvieh*. — נתן כ] nicht *hingeben*, sondern eine Abart der Constr. mit dopp. Accus.: sonst *behandeln wie* (Gen. 42, 30 u. a.), hier *gleichmachen*, wie Jes. 41, 2. Hez. 16, 7 (vgl. נְמַשֶּׁל 49, 13). — *Zerstreut* u. s. w.] bezeichnet eine Wegführung in die Gefangenschaft; dergl. aber partiell schon früh vorkommen, vgl. Jes. 11, 11 ff. Am. 1, 6. 9. Joel 4, 2. 6; also auf keine bestimmte Zeit führt (am wenigsten auf das angebl. Verkaufen der Gefangenen unter Antiochus Epiph. in dem unzuverlässigen 2. Buch der Makk. 5); aber doch wahrsch. auf die Assyr. u. Babylonische.

13. *Verkaufen*] gew. Bild bei Propheten vom Preisgeben des Isr. Volks von Seiten Gottes an die Feinde, sofern sie dadurch in die Knechtschaft derselben kamen, u. überdies jeder Kriegsgefangene der Sclave des Siegers wurde; hergenommen von dem Recht des Vaters seine Kinder als Sclaven zu verkaufen, welches hier Gott gleichsam als äusserstes Vaterrecht an ihnen übte. So Richt. 2, 14. 3, 8. 4, 2. 9 u. s. w. Deut. 32, 30 u. a. Daher im Gegentheil *loskaufen* (פדה, גאל) = befreien, retten aus der Gewalt der Feinde. — בְּלֹא הוֹן] *nicht um Reichthum* oder vielm. *um Nicht-Reichthum* d. i. was nichts weniger als R. oder d. Gegentheil von R. ist (wie לֹא־אֵל = der nichts weniger als Gott ist, nämlich Mensch), litotes: nicht etwa s. v. a. um ein Spottgeld, wie Hgstb. (der es wie schon Cler. erklärt: „du hast dein Volk in die Gewalt der Feinde gegeben ohne dass sie den Sieg theuer erkaufen musten, wie einer der ein Gut, das ihm verächtl. ist um jeden Preis losschlägt“; was den schiefen Gedanken geben würde dass Gott doch etwas, wenn auch nicht viel, dafür bekommen hätte!), sondern für *um nichts* = umsonst, vgl. Jes. 52, 3 חִנָּם parall. לֹא בְכֶסֶף Jer. 15, 13 לֹא בִמְחִיר. Dies wird öfters von den Propheten dem Bild des göttlichen Verkaufens hinzugefügt, um den Begriff desselben zu wahren, u. diese Fügung in Gegensatz mit dem Weltlauf zu stellen, d. h. dass es nicht um Gewinns oder äusserer irdischer Zwecke willen, wie Menschen thun, sondern aus höheren paedagogischen Gründen der göttlichen Regierung, näml. bloss zur Strafe für ihre Sünden, zu ihrer Besserung geschehe (vgl. bes. Jes. 50, 1 u. Jer. 15, 13); daher mit der Folge dass auch die

Erlösung unentgeltlich geschehen werde, wie Jes. 45, 13. 52, 3. — Parall. וְלֹא־רִבִּיתָ u. s. w.] *du hast nicht gemehrt* (nämlich den Reichthum) *durch ihren Kaufpreis* (wie Chald. Kimchi Gei. JHM. Ros. u. dem Sinn nach schon Theodot. *οὐκ ἦν πλεονασμα ἐν τῷ ἀλλαγματι ἡμῶν*) d. i. (mit derselben litotes wie im ersten Gl.) hast nichts gewonnen durch unsern Verkauf. רבה abs. wie Hiph. Spr. 22, 16: „wer bedrückt den Geringen לְהַרְבּוֹת לוֹ um sich (den Reichth.) zu mehren“ (vergl. Kal 49, 17. Deut. 8, 13); oder wuchern, wie in מַרְבִּית, תַּרְבִּית u. Arab. ربى IV., ربح u. a. Andere (schon Calv. u. a. bei Vat. u. neuerdings de W. Hitz. Ew. Olsh. Del.) steigern den Kaufpreis, eigentl. mit der Forderung hoch hinauf gehn, aber gegen Gramm. u. Sprachgebr.

V. 14ff. Die Schmach u. der Spott der Nachbarn, die wie gew. das Unglück trifft u. es um so schwerer zu tragen macht. Die Nachbarn der Hebraeer (Philister, Edomiter, Moabiter, Ammoniter) waren grade ihre bittersten Feinde, über deren Schadenfreude u. Mithülfe die spätern Propheten viel klagen. V. 14 fast gleichlautend mit 79, 4 vgl. 80, 7. 31, 12.

15. מָשָׁל] eigentl. *Gleichniss*, daher ausgeführt Parabel, Fabel, oder einzelner bildl. Denkspruch, Sprüchwort (altdeutsch *Beispiel*, was das Wesen des Sprüchworts bezeichnet, das einen concreten Fall als Typus der ganzen Gattung aufstellt); u. weil in poetischer Form, auch Lied, sei es Lehrgedicht oder Spottlied, wie über die Schmach u. Niederlage eines Volks Mich. 2, 4. Jes. 14, 4, verbunden mit שְׁנִינָה u. andern Wörtern der Art Deut. 28, 37. 1. Kön. 9, 7. Jer. 24, 9. Hier passt Sprüchwort u. Spottlied, wie 69, 12. — *Kopfschütteln*] s. zu 22, 8.

16. בֹּשֶׁת פָּנַי כִּסָּתְנִי] nach den Accenten *die Schaam* (Schande) *meines Angesichts hat mich bedeckt*, aber nach Anal. von 69, 8 „Schande bedeckt m. Angesicht“ u. der Natur des Bilds ist d. Angesicht eig. Accus., also doppeltes Object (s. zu 3, 8). Vgl. 35, 26 „Schaam u. Schande anziehn“. Jer. 3, 25.

17. *Des Feindes und Rachgierigen*] wie 8, 3.

V. 18—23. Dritte Strophe. Hier wird nun Gott vorgehalten dass sie alles dieses unverdient leiden, ohne Gottes

vergessen u. seinen Bund gebrochen u. einem fremden Gott gedient zu haben: vielmehr um Gotteswillen würden sie wie Schlachtschafe täglich gemordet. Es wird also geläugnet dass bei ihnen Grund zu den im Gesetz u. von den Propheten der Untreue gegen Gott gedrohten Strafen gewesen sei, u. diese sie dennoch betroffen haben, folgl. ungerecht seien. Dergleichen Klagen über unschuldiges Leiden um Gotteswillen kommen zwar auch anderwärts vor, z. B. ganz ähnlich 69, 8ff. „um deinetwillen trage ich Schmach", vergl. V. 10 „der Eifer um dein Haus verzehrt mich"; ebenso häufig die Propheten, z. B. Jer. 15, 15. Jes. 49, 15. Aber hier steht es vom ganzen Volk; u. in solchem Umfang ist die Versicherung der Unschuld auffallend. Schon ganz äusserl., als Freiheit vom Götzendienst, betrachtet: weil im Widerspruch mit der Geschichte, welche lehrt dass bis zum Exil der Götzendienst niemals ganz aufgehört hat. Daher die Bez. auf die Makkab. Zeit, weil erst damals die Neigung dazu sich verloren hatte, auch hier zuerst ein Märtyrerthum für die väterl. Religion auftrat. Was aber das letztere betrifft, so besagt der Ausdruck *„um deinetwillen werden wir gemordet"* V. 23 nicht grade Religionsverfolgung u. Märtyrerthum, sondern alles was man im Dienste Gottes u. als sein Volk [namentlich auch in den für den Bestand des Gottesreiches, im Dienst Jhvhs u. für seine Ehre gegen heidnische Feinde geführten „Kriegen Jhvhs" (1. Sam. 18, 17. Num. 21, 14)] leidet (vergl. 1. Sam. 17, 45. Jes. 10, 9ff. 36, 18ff. 37, 4. 10ff.; ist also kein sicheres Zeichen dieser Zeit. Eher liesse es sich mit den Klagen des „Dieners Jhvhs" Jes. 49ff. vergleichen, welcher bekanntl. das Volk Gottes in s. idealen prophetischen u. priesterlichen Mission bezeichnet, wie es aus den Läuterungsgerichten Gottes u. zuletzt dem Exil hervorgeht (woran auch Köst. u. im allg. Maur. u. schon Calv. denkt): aber in dieser Eigenschaft ist hier nicht von dem Volk die Rede; auch steht ihm dort stets ein Gegensatz in dem Volk selbst gegenüber, mit dem es im Kampf ist, wovon hier keine Spur. Wenn aber auch sich eine Zeit in der Geschichte finden liesse wo das Volk in s. Masse ganz frei von Götzendienst u. äusserlich Gott ergeben war, so ist doch die Erklärung Gott gegenüber u. als Anklage Gottes, dem sittlichen Gefühl anstössig, da sich vor Gott niemand für

schuldlos u. unverdient bestraft erklären kann (vergl. 130, 3. 143, 2 u. zu 6, 2). Mit Recht findet Thol. darin oberflächliches Sündenbewustsein das, wenigstens vorübergehend, an Treubruch Gottes denke statt die Schuld bei sich selbst zu suchen. Schon Calv. erklärt die Äusserung, wenn sie den Sinn hätte dass sie unverdient geplagt würden, als eine Anklage der Ungerechtigkeit Gottes, für eine Gotteslästerung; bezieht sie aber nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Gegenwart u. ihre unter allen Feinden bewiesene Standhaftigkeit u. Treue (mit der Bemerkung dass schon lange vor des Antiochus Wüthen so viel Verderbnisse unter ihnen bestanden dass sie sich solcher Unschuld nicht rühmen durften). So auch Gei. Cocc. JHM. Selbst Hgstb. fühlt sich gedrungen das Anstössige in d. St. durch die Bemerkungen zu mildern: dass die Treue nur im Grossen u. Ganzen behauptet werde, ohne kleinere Untreuen auszuschliessen; dass die Klage nur gegen d. Leiden als Bleibendes gerichtet sei (?); dass in einem Lehrpsalm (?) das als Thatsache Ausgesprochene zugleich eine indirecte Ermahnung gebildet habe (?!); dass nicht jeder Psalm alle Momente darlege, sondern die Pss. einander zur Ergänzung dienen[97]). Aber unläugbar haben wir hier einen niedern gesetzlichen u. particularistischen Standpunct vor uns, der einen äusserl. Masstab u. Ansprüche an Gott mit sich bringt, jedoch im A. T. zu entschuldigen ist. Verwerflich ist es nur diesen Standpunct mit unhistorischen willkürl. ersonnenen Voraussetzungen zu bemänteln; noch mehr aber ihn in das Christenthum herüberzuziehn u. als einen allgemein gültigen u. ewigen darzustellen. [In der vorexilischen Zeit, namentl. in der Zeit der prophet. Wirksamkeit eines Jeremias, wäre die Darstellung des Unglücks als eines vom Volke ganz unverschuldeten im Munde eines frommen Israeliten doch nicht zu erwarten; dagegen ist sie im Geist des nachexil. Judenthums, der selbst einen

---

[97]) Ein merkwürdiges Argument, das zunächst als Schild über alle schwachen Seiten der Pss. gehalten wird um sie durch die starken zu decken; aber auch das richtige Princip enthalten könnte, dass die einzelne Stelle nach der Analogie der Gesammtheit zu berichtigen ist, was er freilich nicht sagen will, wohin er aber unwillkürlich gedrängt wird.

Nehemia Äusserungen wie die in Neh. 5, 19. 13, 14. 22, 31 thun liess.]

18. *Alles dieses*] ebenso Richt. 6, 13; nur dort מְצָאַתְנוּ traf uns, hier בָּאַתְנוּ] *kam über uns*, mit Accus. wie 35, 8. 36, 12. — וְ in וְלֹא *und doch, obgleich.* — שָׁקַר] hier praktisch = treulos, abtrünnig sein, mit בְּ (wie alle dergl. Wörter); ebenso Ps. 89, 34 mit בֶּאֱמוּנָה.

19. Im 2. Gl. die Verneinung zu wiederholen aus dem ersten, wie 9, 19. אֲשֻׁרֵנוּ] Sing. mit Fem. wie Hiob 31, 7 u. wahrscheinl. 73, 2 (Ceth.).

20. כִּי] nicht *wenn*, quando (Gei. Ros.), sondern den Grund des Vorherg. einführend, d. i. die Thatsache woraus der im Vorherg. abgelehnte Vorwurf gefolgert werden könnte, *weil* oder *dass* (im Griech. γὰρ), wie Gen. 20, 9 „was habe ich gesündigt dass du" u. s. w.; V. 10 „was hast du gesehn dass du" u. s. w. 21, 7. 31, 15. 40, 15. Ex. 3, 11 („wer bin ich dass" u. s. w., wie Num. 16, 11. 1. Sam. 18, 18. 2. Sam. 7, 18 u. a.). Num. 11, 12. 13. Jes. 7, 13. 36, 19. 20. — דִּכִּיתָנוּ] (דְּכָא = דִּכָּה s. zu 9, 10) eig. du hast uns *zermalmt* (d. i. zerschlagen, geplagt, gestraft) *in* u. s. w., praegn. s. v. a. zur Strafe verstossen in. — *Stätte der Schakale*] (nicht *Drachen*, d. i. grosse Schlangen = תַּנִּין wie Luth. u. die ältern Ausll. u. noch Ros. u. Olsh., s. Ges. Lex. u. thes.) d. i. Wüste (Aq. ἐν τοπῳ ἀοικητῳ), als deren Bewohner die Schakale häufig bei Propheten zur Bezeichnung der Verwüstung u. als Gegensatz mit d. bewohnten Land dienen, wie besond. typisch Jerem. (namentlich in der Formel מְעוֹן תַּנִּים) 9, 10. 10, 22. 49, 33 u. Ps. Jes. 13, 22. 34, 13. 43, 20.

V. 21. 22. Bestätigung der Versicherung ihrer Schuldlosigkeit durch Berufung auf Gottes Allwissenheit, die das Geheimste kennt. — אִם] Vordersatz mit Perf. (wofür im 2. Gl. Imperf. conv.), weil einen Fall einführend der geläugnet wird; der Nachsatz im folg. V. Falsch Hgstb. Ew. als Schwurpartikel, mit fehlender Verwünschungsformel. — *Hände ausbreiten*] als Geberde des Betens = beten, wie 143, 6. Jes. 1, 15. 1. Kön. 8, 38; ebenso *Hände erheben* (s. zu 28, 2). Das Beten als Hauptäusserung des Glaubens an einen Gott, wie anderwärts das Schwören. — אֵל זָר] wie 81, 10.

23. Das positive Gegentheil zu der vorherg. Verneinung, der wahre Grund ihres Leidens mit כִּי, welches dann = sondern. — עָלֶיךָ] *um deinetwillen*, s. die allgem. Bemerkung zu V. 18—23.

V. 24ff. Schluss u. Folge aus dem Vorherg.: dringender Aufruf Gottes zur Hülfe. — *Wach auf*] s. zu 7, 7.

26. שָׁחָה] Fem. von שׁוּחַ = שׁחח, שׁחח gebeugt sein *zum Staube* parall. *an der Erde kleben*, mit Bez. auf den Trauergebrauch auf der Erde, im Staub zu sitzen (s. zu 35, 14). *Seele und Leib* Umschreibung des ganzen Menschen; nicht jenes besonders zu nehmen vom Gemüthszustand (wie de W.).

27. עֶזְרָתָה־לָּנוּ] *zur Hülfe uns*, s. zu 3, 3.

Psalm XLV*).

Ein Hochzeitlied oder Glückwunsch an einen König bei der Vermählung mit einer Tyrischen Königstochter.

1. [Dem Meister, nach Lilien; von den Söhnen Korachs; eine Lehre, ein Lied der Liebe.]

2. Es wallte mein Herz von schöner Rede:
ich spreche mein Werk (Gedicht) einem Könige,
meine Zunge ist (fertig wie) der Griffel eines eilenden Schreibers.

3. Schön bist du vor den Menschensöhnen,
Anmuth ist ausgegossen über deine Lippen:
darum hat dich Gott gesegnet auf ewig.

4. Gürte dein Schwert um die Hüfte, Held,
deine Majestät und deine Herrlichkeit.

---

*) Vgl. Hitz. Begriff der Kritik S. 28ff. H. Hofm. Weissagung u. Erfüllung S. 181ff. vgl. Schriftbew. I, 47ff. (1. A.). Böhl 258ff. Die andern von de W. angeff. Schriften sind theils ganz werthlos (wie der Versuch in Eichhorns allg. Bibl. II, 46ff. der auf die freieste Weise Text u. Sinn verrenkt u. verwischt um etwas daraus zu machen was damals für geschmackvoll galt) theils mir nicht zur Hand.

5. (Und deine Herrlichkeit) dring' durch, fahr' hin,
wegen (deiner) Treue und milden Gerechtigkeit,
und es wird dich furchtbares deine Rechte lehren.
6. Deine Pfeile sind scharf —
Völker werden unter dich fallen —
ins Herz der Feinde des Königs.

7. Dein Thron ist ein Gottesthron immer und ewig,
ein Scepter der Gradheit ist das Scepter deines Königthums.
8. Du liebtest Gerechtigkeit, und hasstest Ungerechtigkeit:
darum hat dich gesalbt Gott, dein Gott,
mit Freudenöl vor deinen Genossen.

9. Myrrhe und Aloe, Kasia, sind all deine Gewänder,
aus Elfenbein-Palästen hat Saitenspiel dich erfreut.
10. Königs-Töchter sind unter deinen Geliebten (oder Kleinodien),
es steht die Gemahlin zu deiner Rechten in Ophirgold.

11. Höre, Tochter, und sieh' und neige dein Ohr;
und vergiss dein Volk und dein Vaterhaus.
12. Denn es verlangt der König nach deiner Schönheit,
denn er ist dein Herr, und unterwirf dich ihm.

13. Und Tyrus-Tochter, sie schmeicheln (huldigen) dir mit Gaben,
die Reichen des Volks.
14. Ganz Pracht ist die Königs-Tochter drinnen,
von Goldwirkerei ihr Gewand.

15. In buntgewirkten Kleidern wird sie geführt zum König,
Jungfrauen hinter ihr, ihre Gespielinnen werden gebracht zu dir:
16. Sie werden herzugeführt mit Freude und Jubel,
kommen in den Palast des Königs.

17. Anstatt deiner Väter seien deine Söhne:
du wirst sie setzen zu Fürsten im ganzen Lande.
18. Rühmen will ich deinen Namen auf Geschlecht und Geschlecht,
darum werden die Völker dich preisen immer und ewig.

Loblied an einen König, worin zuerst seine glänzenden Herrschereigenschaften — s. Schönheit, Tapferk., Gerechtigkeitsliebe —, sein Schmuck u. die Freuden seines Palastes, sowie sein Harem gepriesen werden; dann die neuvermählte Königin, die mit einem

Gefolge von Jungfrauen in den Harem eingeführt, u. bewillkommt wird, mit der Ermahnung ihr Volk u. Vaterhaus zu vergessen, u. sich dem König zu ergeben der nach ihrer Schönheit verlangt, u. mit der Schilderung ihres prächtigen Anblicks in ihrem Schmuck u. ihres glänzenden Zugs in den Palast des Königs; zuletzt Wunsch einer tüchtigen Nachkommenschaft an den König: Söhne die ihrer Väter würdig seien, u. dem König als s. Statthalter im Lande zur Seite stehn, u. des ewigen Ruhms seines Namens.

Der Ps. ist demnach offenbar ein Hochzeitslied (so schon Calv. Rud. Grot. Cler. u. unter d. Neuern Hitz. St. Köst. Maur. Olsh. Ew. Del., z. Th. in Verbindung mit d. Mess. Deutung) — auch in der Überschrift deutl. so bezeichnet —, zur Feier der Vermählung eines Königs mit einer Königstochter (s. V. 13. 14). Es enthält alles was dazu gehört, u. in der angemessensten Weise u. Ordnung: zuerst das Lob des Bräutigams, dann der Braut, endlich Glückwunsch in Betreff der aus dieser Ehe zu hoffenden Nachkommenschaft. Dennoch haben die meisten Ausll. diesen Charakter u. Zweck des Lieds mit merkwürdiger Verblendung gegen den natürlichsten Wortsinn verkannt (darunter namentl. de W., auch noch in der 4. Ausg.), die nur eine Ode an einen König darin finden wollen; oder, wie Hofm., den Preis der Königsherrlichkeit des Salomoh, wie Ps. 72: aber aus höchst schwachen Gründen. Der Haupteinwurf ist dass der König, sein Ruhm u. s. Herrlichkeit, der Hauptgegenstand des Ps. sei, die Königin u. übrigen Weiber nur Nebenfigur. Allein in einem Hochzeitslied, besonders einem morgenländischen, muss doch wol vor allen Dingen die Herrlichkeit des Bräutigams gepriesen werden; dann erst die der Braut (die hier dem König zugeführt wird um den Glanz u. die Freuden s. Palastes zu erhöhen). Dass sie aber als „Nebenfigur“ behandelt sei, ist eine unbegreifliche Behauptung, da sie ausdrücklich angeredet, ermahnt u. ihre Herrlichkeit gepriesen wird, auch der ihr gewidmete Raum (V. 11—16) hinter dem des Königs (V. 3—10) wenig zurücksteht. Dass aber der König auch in einem Hochzeitlied immer die Hauptperson bleiben muss, versteht sich von selbst, schon daraus dass es an ihn gerichtet ist; so wie zuzugeben ist dass die Königin die Nebenfigur des Königs ist, sofern sie zu seiner Rechten (V. 10), also neben ihm steht (wie Hitz. bemerkt). Noch mehr aber stösst man sich daran dass das Lob des Königs auch seine kriegerischen Tugenden preist: was sollen diese — fragt de W. noch immer mit Döderl. — in einem Hochzeitslied? Die Antwort liegt auf der Hand: weil der König auch u. vor allen Krieger ist, u. folgl. Tapferkeit u. Sieghaftigkeit wesentlich mit zu seinem Glanz gehören. Man frage einmal die erste beste Braut: welche Eigenschaft des Mannes sie am meisten schätzt; u. betrachte, nicht nur in unsrem Nibelungenlied sondern auch anderwärts, worauf die Weiber am stolzesten u. eifersüchtigsten sind, u. was ihren

verhängnissvollen Zwist entzündet. Was dabei de W. am unschicklichsten für einen „Bräutigam der in die Brautkammer eingehn will“ findet, die Aufforderung das Schwert umzugürten u. siegreich hinzufahren (V. 4. 5), ist ja nur die lyrische Form des Preises seiner Sieghaftigkeit; wie er auch selbst annehmen muss, da er die Deutung auf einen anzutretenden Kriegszug misbilligt. Er erkennt an dass der König eben eine Königstochter zur Gemahlin genommen hatte, ja dass diese die besondere Aufmerksamkeit des Dichters auf sich zog, u. vermuthet (aus V. 11. 12) dass sie sich dem König noch nicht recht ergeben habe, u. er sich durch s. Ermahnung vielleicht ihr oder dem König gefällig machen wollte (!): u. doch soll es kein Hochzeitslied, sondern nur ein Lobgedicht auf den König („nebst seiner Gemahlin“, fügt er in der 4. A. hinzu) sein! Die Gründe von Ven. Dathe für eine ähnliche Ansicht beruhen auf noch stärkern Misverständnissen des Textes. Dass der Ps. zu einer besondern Gelegenheit, einem Fest u. zwar Hochzeitsfest, gedichtet ist (was man läugnet), erhellt deutlich schon aus dem „Freudenöl“ u. den Wohlgerüchen in d. Schmuck des Königs V. 8, aus dem Schmuck u. dem Zug der Königin V. 14—16, der Ermahnung V. 11 u. s. w. (Hitzig).

Die nächste Frage ist: welcher König u. welche Königstochter anzunehmen sei. De W. glaubt in den frühern Ausgg. (nach Augusti prakt. Einl. u. Ros. 1. A.) sogar einen Persischen König annehmen zu müssen (an dem er auch in d. 4. A. noch, nachdem er ihn aufgegeben, mit entschiedener Vorliebe hängt u. immer wieder auf ihn zurückkommt): besond. weil שִׁגְגָל V. 10 nur von Persischen Königinnen vorkomme (Neh. 2, 6), weil die Tyrier nach V. 13 Tribut bringen, u. weil die Söhne des Königs V. 17 „Fürsten in allen Landen“ heissen, was nur auf Pers. Satrapen passe. Allein 1) שגל steht auch im Chald. von Chald. Königinnen Dan. 5, 2 ff., u. ist ein Hebr. Wort (auch Verb.), das also wol nur zufällig nicht von andern vorkommt; 2) V. 13 handelt nicht von Tyriern, wie sich dort zeigen wird); 3) בכל־הארץ V. 17 heisst nicht „in allen Landen“ (s. zu V. 17). Zu geschweigen der Unwahrscheinlichkeit dass das frische schöne Lied in so späte Zeiten zu setzen, u. ein Lied auf einen alltäglichen Vorgang in dem Harem eines fernen Asiatischen Königs in unsre Sammlung gekommen sein sollte. Olsh. denkt, wie gew., an die Makk. Zeit, u. die Vermählung des Syr. Königs Alexander mit d. Ägypt. Königstochter Kleopatra (1. Makk. 10, 57 f.)! — Dagegen ist die ältere Bez. auf Salomohs Vermählung mit der Ägypt. Königstochter (Calv. Rud. Grot. u. a.) so angemessen wie möglich; nur dass statt der Äg. nach V. 13. 14 [s. aber zu V. 13] eine Tyrische Königstochter anzunehmen ist, die er bei seiner Verbindung mit d. König Hiram von Tyrus leicht haben konnte, u. wahrscheinl. unter seinen vielen Gemahlinnen hatte, wenn auch die Geschichte, die

1. Kön. 11, 1 ff. ausser der Tochter Pharaos nur im allg. von vielen ausländischen Weibern meldet, eine solche nicht ausdrücklich nennt (doch darunter auch Zidonische, vgl. die Zidonische Göttin Aschtoreth V. 5. 33, was im Sprachgebr. nicht bloss eigentliche Zidonische sondern auch Tyrische bezeichnen kann, vergl. Jes. 23, 12). Salom. ist durch s. berühmten Harem u. den Glanz seines Hofs am geeignetsten dazu. Dass von s. kriegerischen Tugenden u. Thaten die Geschichte nichts meldet, wie man dagegen einwirft (JHM. Ros. de W.), kann bei der Lückenhaftigkeit der Geschichte nicht einmal geschichtl. den Mangel daran beweisen (vgl. zu Ps. 2 Einl.), auf dem idealen Standpunct eines Hochzeitslieds aber gar kein Gewicht haben. [Allein d. Ps. bezieht sich offenb. auf die Vermählung mit d. Hauptgemahlin, u. diese war bei Salomoh die Ägypt. Prinzessin; auch hätte das Buch d. Kön., das so genau über die Verbindungen Salomohs mit Hiram berichtet, die Verehelichung mit einer Tyrischen Prinzessin gewiss nicht unerwähnt gelassen. Da kein König des Reiches Juda eine Ausländerin, u. speciell eine Tyrische Königstochter zur Hauptgemahlin hatte — auch der von Del. vorgeschlagene Joram, dessen Gattin Athalja zwar Tochter einer Tyrischen Prinzessin (Izábel) war, aber nicht selbst als solche angeredet werden konnte, muss ausser Betracht bleiben —, so bleibt, wenn man in V. 13 den vorlieg. Text fest hält, nur die Beziehung auf einen König des Zehnstämmereichs mögl. Dann aber wird man nicht mit Ew. an Jerobeam II. denken, sondern sich für die scharfsinnige Annahme Hitzigs (Begr. d. Kritik S. 28 ff. Pss. II, 25 ff. u. Comm.) entscheiden, dass sich der Ps. auf die Vermählung des Kön. Ahab mit Izábel bezieht (1. Kön. 16, 31), der Tochter des Ethbaal, „Königs der Zidonier" d. i. der Tyrier, nach dem vorhin erwähnten Sprachgebr. u. nach Menander bei Jos. c. Ap. 1, 18 (*Εἰθώβαλος* Tyrischer König, 39 Jahre 8 Mon. nach Hirams Tode auf den Thron gelangt, den er 32 Jahre inne hatte). Ahab besass auch einen Palast v. Elfenbein (V. 9 vgl. 1. Kön. 22, 39); was von Salomoh nicht gemeldet wird, dem nur ein Thron von Elfenbein 1. Kön. 10, 18 beigelegt ist. Doch hat dieser Umstand kein Gewicht; denn Salomohs Elfenbeinthron wird nur als ein ganz unvergleichliches Kunstwerk bes. erwähnt; u. es kann nicht auffallen dass Elfenbeinverzierungen an seinem Palast nicht gleich denkwürdig erschienen; dagg. soll wol die Notiz über Ahabs Elfenbeinpalast bemerklich machen dass er d. erste König des Zehnstämmereichs war, der einen solchen Prachtbau aufführte. Wenn in Samarien nachmals mehrere dergleichen zu finden waren (wie aus Am. 3, 15 vgl. 6, 4 erhellt), so ist ein solcher Bau gewiss auch schon d. prachtliebenden u. an Elfenbein reichen (1. Kön. 10, 22) Salomoh zuzutrauen; vgl. auch Hhsl. 7, 5. — Dagegen sind die aus dem Charakter Ahabs entnommenen Einwendungen ebenso wenig gewichtig. Denn Ahab, ein mannhafter Krieger (1. Kön. 22, 35) u. für

das Wort der Prophh. nicht unzugängl. (1. Kön. 20, 12 ff. 21, 27 f.), war kein Herrscher, der nicht anfangs zu guten Erwartungen berechtigen konnte. Bedenklich bleibt aber dass in unserm Ps. das Königthum des Zehnstämmereichs als legitimes theokr. Königthum u. d. Israelit. König als Statthalter des Gottkönigs aufgefast wäre, u. — wie Hupf. bemerkt — dass ein Lied zum Preise Ahabs u. auf die übelberüchtigte Verbindung mit der abgöttischen u. lasterhaften Izábel wol schwerlich Umlauf in Judah u. so Aufnahme in d. Sammlung gefunden haben würde.]

Der weltliche Gegenstand des Lieds hat, wie bei dem Hohenlied, schon früh unter den Juden zur allegorischen Deutung desselben geführt (welche viell. schon bei der Aufnahme in die Sammlung obgewaltet hat); u. zwar (nach Anal. des gangbaren prophetischen Bilds einer Ehe Jhvhs mit dem Irs. Volk) von der geistlichen Vermählung des Messias mit dem Isr. Volk, u. den ihm sich anschliessenden Heidenvölkern (unter den Begleiterinnen der Königin V. 15 verstanden), die gleich ihm dem Messias huldigen u. seinem Reich unterthan sind. So namentlich Chald. Kimchi u. a. (s. Schöttgen de Messia. S. 234 f.). Im N. T. ist Hebr. 1, 8 f. die Stelle V. 7. 8 von der Ewigkeit des Throns u. der Gerechtigkeitsliebe des Königs auf Christus u. seine Weltherrschaft angewendet. Daher ist auch bei den Christen der Ps. von jeher ein Messianischer gewesen: aber nicht bloss nach der Deutung des Hebraeerbriefes, sondern auch u. haupts. nach der allegorischen der Juden, von der Vermählung Christi mit seiner Kirche aus Juden u. Heiden; welche eine ähnl. Grundlage wie die der Juden, an der jenem prophetischen Bild entsprechenden apostolischen Symbolik (die Gemeinde als Braut u. Gattin Christi u. dgl.), u. etwa noch dem in den Reden Christi beliebten Bild eines Bräutigams für den Heiland u. eines Hochzeitsmals für das Reich Gottes (Matth. 22, 1 f. Luc. 14, 16 ff.; vgl. Offenb. 19, 9) hat. So neben der eig. Bedeut. als typische Calv. Rud. Cler. Ven. Del. Böhl, rein u. direct Messian. Gei. JHM. u. fast alle Luth. Ausll., unter den Neuern noch Dathe Munt. Ros. 2. Ausg., u. wieder Clauss Stier (wie Calv.), u. besond. Hgstb., der nicht nur in der Christol. sondern hier auch in dem Comm. mit einem ganz besondern Eifer u. der ihm eignen cupiditas alle möglichen Gründe zusammenrafft, als ob er im Gefühl ihrer Schwäche wenigstens durch ihre Zahl die Gegner betäuben wollte, deren Nichtigkeit so handgreiflich ist dass sie keine Widerlegung verdienen. Das Undurchführbare u. Unschickliche der Allegorie in Bezug auf Christus hat schon Paulus im Clav. gut nachgewiesen. [Typisch-Messianisch ist der Psalm in dem Sinne in welchem es auch andre Königspss., wie Ps. 2, sind. Schon im gottesdienstl. Gebrauch d. Jüdischen Gemeinde muste er aber in der Zeit als es keinen König mehr gab, auf den verheissenen Messianischen König

bezogen werden; vgl. Bd. I, S. 18 A. 13 u. Schultz in den Stud. u. Krit. 1866 S. 38 ff.]

1. Überschrift. עַל־שׁוֹשַׁנִּים] *nach Lilien*, auch Ps. 69 u. in 60 (עַל־שׁוּשַׁן) u. 80 mit dem Zusatz עֵדוּת in der Überschrift; nach der gewöhnl. obligaten Vermuthung ein Instrument von lilienförmiger Gestalt, oder Lied nach dessen Melodie der Ps. gesungen werden sollte (Calv.). Hgstb. dagegen (wie schon Flam. nach Anal. des Hohenl. 2, 1. 2 u. s. w.) vom Ggstand des Ps.: *Lilien* bildl. = Geliebte, Bräute, erklärt durch das folg. ידידות. — שִׁיר יְדִידוֹת] fem. pl. entw. abstr., wie נעימות, נעימים Ps. 16, 6. 11, Aq. ᾆσμα προςφιλιας (= יְדִידוּת) Liebeslied (Ew. Hitz. u. schon Rud.) wozu man Theocr. μελος προςφιλες suave carmen vergleicht, oder Lied der *Lieblichkeit* s. v. a. liebl. Lied = דבר טוב V. 2 (Cocc. Gei. Ros. Ges. de W.); oder neutr. pl. (suavia = deliciae) Lied von *lieblichen Dingen* (Hofm. Del.); oder gradezu *L. von Geliebten* (vgl. V. 10. 15), näml. Bräute, also = Brautlied, wie Luth. JHMich. Hgstb. (im Mess. Sinn). Jedenfalls bezeichnet es den Gegenstand des Ps. als einen der Liebe angehörigen (erotischen), ein Liebeslied, wie Calv. (mit Anspielung auf den Beinamen Salomohs יְדִידְיָה 2. Sam. 12, 25) Cler. Cl. Maur.

2. Eingang u. Widmung, wie öft. bei Liedern von besondrem Schwung (Calv.). רחשׁ] (nur hier) wahrscheinl. *wallen* d. i. sieden (wie in מַרְחֶשֶׁת Kochtopf), von der innern Wallung, Aufregung, die eine Folge der poet. Begeisterung ist (so Symm. ἐκινηθη ἡ καρδια μου Calv. JHM.); oder aufquellen (wofür aber das Syr. ܪܚܫ nicht beweist; vgl. Röd. add. zu Ges. thes.) = נבע von der daraus hervorströmenden Rede (so Alex. Syr.). Das Perf., weil dem Aussprechen (אֹמֵר) vorangehend. — טוֹב] von der Rede = schön, lieblich, wie oft vom Gesicht, Geruch, Klang u. s. w. De W. 4. A. Ges. thes. von angenehmem glückbringendem Inhalt, wie Latein. bona verba (also = faustus); [vergl. Jer. 29, 10 u. a.; aber das Verheissende tritt doch erst am Ende des Ps. hervor; für jenes vergl. 2. Chron. 30, 22]. — אֹמֵר אָנִי u. s. w.] die alten Überss. sämmtl. *ich spreche* (oder *will sprechen*) *meine Werke einem Könige*, als Ein Satz: aber die Punctatoren haben ihn durch die Accentuation u. Punct. אָנִי in zwei Sätze aufgelöst: *ich spreche: meine Werke*

(seien) *einem K.* (gewidmet), u. so KIMCHI JHM. ROS. u. die meisten Ausll. Indessen ist die Frage ob die Punctatoren richtig verstanden haben[98]). Die Auffassung der alten Überss. ist nicht nur einfacher sondern auch dem Zusammenhang angemessener, indem sie den Fortschritt von רחש (Perf.) zu אמר, von d. Begeisterung zum Aussprechen des Gedachten, ausdrückt, parall. zu dem folgenden „meine Zunge" u. s. w. אמר wird aber häufig von Liedern gebraucht (auch als Nomen אֹמֶר), u. kann gradezu singen gegeben werden (s. Lex.). Ferner מַעֲשַׂי ist nicht Plur. sondern Sing., wie häufig an Nomm. 3. He oder Jod, z. B. עֲשַׂי Hiob 35, 10 mein Schöpfer (Ges. 93, 9); u. מַעֲשֶׂה ist ganz wie *ποιημα* (Symm.) = Gedicht. Damit fällt der Grund warum Hgstb. die Bedeutung läugnet, der gegen den Zshang erklärt: dem Dienst des Königs sei all mein Thun gewidmet. Also: ich *spreche* (oder *singe*) *mein Gedicht einem Könige.* [לְמֶלֶךְ ohne Art. weil die Person vor ihrer Würde zurücktritt (Hitz. Del.).] — Die folg. Vergleichung der Zunge (die das Lied ausspricht oder singt) mit dem Griffel eines Schnellschreibers bezeichnet die Geläufigkeit, Promtheit womit das Aussprechen des Lieds der Eingebung desselben folgt („consensum cordis et linguae" Calv.), wie jener Griffel dem Dictat (Vat. Camp. bei Gei. Munt. Maur.). Der Satz ist kein Wunsch oder Vorsatz, sondern einfache Aussage. — סֹפֵר מָהִיר] eig. *eilender* Schreiber, was man gewöhnl. nach d. Vorgang v. L. DE DIEU = geübt, fertig, erfahren nimmt, wie im Syr. Arab. u. Äth., aber hier im eigentl. Sinn promter Schreiber, Schnellschreiber (Tachygraph), wie AL. *γραμματεως ὀξυγραφον* Vulg. scribae velociter scribentis. So CALV. Gei. Ros. Ges. Hgstb.[99]).

---

[98]) Böttch. berichtigt so: רחש לבי דבר טוב אמר אני מעשי למלך לשוני עט סופר מהיר:

[99]) der aber zu weit geht jene Bedeutung überhaupt zu bezweifeln, die doch ausser dem Sprachgebr. der Diall. durch Stellen wie Spr. 22, 29. Jes. 16, 5 bes. aber Ezr. 7, 6 (vgl. V. 12 wo dafür Chald. גְּמִיר) gesichert ist. Letztere Stelle beseitigt er durch die leichtfertige Annahme dass Ezra diesen Beinamen aus unsrer Stelle entlehnt habe; wobei er 1) die Blösse gibt סֹפֵר dort *Schreiber* zu nehmen, da es doch *Schriftgelehrter* bedeutet (denom. von סֵפֶר תּוֹרָה, vergl. V. 12 Chald. סִפְרָא דָתָא), 2) übersieht dass מהיר mit

V. 3—10. Zuerst d. Lob des Bräutigams. Erst lauter königliche Gaben u. Eigenschaften: Schönheit, Tapferkeit u. Sieghaftigkeit, Gerechtigkeitsliebe, V. 3—8; dann sein festlicher Schmuck u. die Freuden seines Palastes, zuletzt s. Harem mit der neuen Königin, der den Übergang bildet zur Anrede der Königin.

3. Er beginnt sehr angemessen mit d. Lob seiner Schönheit, die, wie sie überh. der Idee nach (die eine Übereinstimmung des Innern u. Äussern fordert) u. im normalen Stande der Dinge ein Siegel u. Spiegel der innern Vollkommenheit („in vultu relucet generosa indoles" Calv.), gleichsam ein göttlicher Empfehlungs- u. Vollmachtsbrief an die Menschen ist, so insbes. stets ein wesentl. Attribut von Königen, Häuptlingen u. Edlen in den Augen des Volks war u. ist, daher bei der Wahl der beiden ersten Könige Israels, Sauls u. Davids, hervorgehoben wird (1. Sam. 9, 2. 10, 23. 16, 12 vergl. von Absalom 2. Sam. 14, 25), wie bei den Homerischen Helden u. Königen (Achilles, Agamemnon, Hektor u. a.); hier aber noch besonders motivirt durch s. Eigenschaft als Bräutigam (gegenüber der Schönheit der Braut V. 12). — יָפְיָפִיתָ] s. krit. Note. — *Anmuth auf den Lippen*] gewöhnl. von Beredtsamkeit gedeutet (vgl. Cic. de claris oratt. 59, 15 suadelam sessitasse in labiis ejus), an sich

---

בְּתוֹרַת מֹשֶׁה construirt ist, was nicht anders gefast werden kann als *gelehrt, geschickt im Gesetz Mosehs,* u. eine Erläuterung des סֹפֵר ist.

V. 3. יָפְיָפִיתָ ist eine reduplicirte Form ohne Beispiel (Verdoppelung der beiden ersten Stammbuchstaben, sonst nur der beiden letzten). Nach der Analogie von יְפֵה־פִיָּה (oder vielmehr nach Hdss. יְפֵיפִיָּה adj. dimin.) Jer. 46, 20 u. anderen Formen dieser Art, wie סְחַרְחַר, חֲמַרְמַר, יְרַקְרַק, würde vielmehr יְפֵיפִיתָ zu punctiren sein: allein diese Formen sind sämmtl. Diminutivformen [? vgl. dagegen Ew. §. 157, c; die dunkle Aussprache in unsrer Form will er §. 131, g aus einer passiv. Bedeut. erklären, wie auch Del.; Hitz. aus der intrans.] was hier nicht passt. Die alten Überss. haben sämmtl. ein Abstractum derselben Art vor dem Verbum (Al. *ὡραῖος καλλει,* Aq. *καλλει ἐκαλλιωθης,* Symm. *καλλει καλος εἶ* Hier. decore pulcrior es), als ob sie יָפִי oder יָפֹה vor יָפִיתָ gelesen hätten (wie auch Schultens institt. 312 die Form erklärt), u. es ist möglich dass das die urspr. Lesart war; indessen wäre es immer eine gezwungene u. auffallende Phrase. Die Fassung der alten Überss. ist daher wol nur ein Nothbehelf die LA. zu deuten, u. das Sicherste mit Ges. יָפִיתָ zu lesen.

eine sehr passende Gabe für Könige (s. Calv., der tadelt dass die Könige so wenig die Herzen der Unterthanen zu lenken suchen u. lieber mit roher Gewalt herrschen): aber חֵן (parall. Schönh.) ist wol die Anmuth die über den ganzen Menschen u. seine Haltung ausgegossen ist, u. die Lippen nur synekd. als Sitz der Anmuth genannt, weil sie sich da vorzügl. zeigt. — *Darum*] der göttl. Segen als Folge seiner Schönheit u. Anmuth hat den Ausll. Anstoss gegeben, die daher gewöhnl. (wie schon Calv.) עַל־כֵּן, wie anderwärts, statt עַל־כֵּן אֲשֶׁר *darum dass* = weil fassen zu müssen glauben (s. zu 42, 7): der göttl. Segen als Grund der Schönheit. Allein עַל־כֵּן ist überall nur „darum", das auch hier anwendbar, sofern eine göttl. Gabe die andern nach sich zieht u. den Segen Gottes überh. verbürgt; doch ist der Causalnexus nicht zu pressen vergl. V. 8. 18. [Vielmehr „darum" ist s. v. a. „daraus ist zu ersehen dass", also keine reale Folge, sondern nur logische Folgerung; ebenso כִּי u. ὅτι (Luk. 7, 47) nicht bloss vom Realen sondern auch vom Erkenntnissgrund.] Hgstb. bezieht den Segen speciell auf die Ausdehnung seiner Herrschaft.

V. 4—6. Die kriegerischen Eigenschaften u. Erfolge des Königs: Held u. Sieger im Kampf mit den Feinden. — Die Imperative, oder Aufforderungen des Königs sein Schwert umzugürten u. auszuziehen — die von de W. u. a. so misverstanden worden als werde er „als ein eben sich rüstender u. in den Krieg ziehender Held dargestellt u. ihm darin der Sieg verheissen", u. von Munt. u. a. sogar dahin ausgebildet dass d. Ganze zum voraus den Triumphzug des rückkehrenden Siegers mit dem erbeuteten Harem des besiegten Königs feiert — sind nur poetische Form der Beschreibung seiner Wehr- u. Sieghaftigkeit (wie richtig Ros.: „mutat faciem orationis, et ad modum adhortationis sermonem conformat", vergl. Calv.: „dicit gladium quo accinctus erit insigne fore bellici roboris"); nicht bloss prophetisch st. Futt. („bene ominantis et propheticus" JHMich. Hgstb.), in welchen vielmehr der Erfolg (Sieg) auftritt. Das verkennt auch Ew., der daraus schliest dass d. König sich bisher noch wenig als Krieger gezeigt habe. — הוֹד וְהָדָר] nicht Zierde u. Schmuck als Beiwort des Schwerts (Ros. de W.), sondern königl. Majestät (s. zu 8, 2); eine

freie Apposition zum Schwert, sofern er sie damit geltend macht, so dass dieses vielleicht als Symbol derselben mit Hgstb. zu betrachten ist.

5. וְהַדְרֶךָ] wiederholt aus dem Schluss des vor. Verses, aber ohne ersichtlichen Zweck, u. ganz müssig. Gewöhnl. st. וּבְהַדְרְךָ genommen, aber ungrammatisch; u. wenn Hgstb. dasselbe durch den Accus. „nach deiner H." erzielen will (wie er öfters thut), so ist das um nichts besser; ebenso, u. zugleich sehr frostig, als Bekräftigung des Vorherg., wie de Wette („ja deinen Schmuck" d. i. ja es ist in der That dein Schmuck!). Auch als Nom. abs. (Hgstb.) ist es in diesem Zshang nicht zu brauchen u. störend. Es ist nichts übrig als es herauszuwerfen (s. krit. Note). — צְלַח רְכַב] Calv. getrennt: et decore tuo *prosperare: equitare* super u. s. w.; gew. aber nach Gei. *sei glücklich* (siege), *fahr hin!* hend. für fahr hin (ziehe in d. Kampf) siegreich. Kal hier wie Jer. 22, 30 v. einem Menschen = Hiph. Glück haben, glücklich durchführen, siegen. Aber ich zweifle ob d. Wort (ein intr. צָלַח), das in diesem Sinn eigentl. nur von Sachen gebräuchlich ist (Weg, Pflanze, Geschäft), von einer Person u. einer Handlung stehn kann = Hiph. glückl. durchführen (denn Jer. 22, 30 ist es: gedeihen, wie eine Pflanze, u. viell. von diesem Bild entlehnt). Da es eigentl. = עבר, חלף ist, so ist es wol eher mit Stier Hitz. in d. Grundbed. *pervadere*, procedere: *brich hervor, zieh' aus, dringe durch* zu nehmen. Dazu ist das folg. רכב nähere Bestimmung, vom Reiten oder Fahren auf Kriegswagen (abs. wie 2. Sam. 16, 2. 2. Kön. 4, 24 vom Reiten, 1. Kön. 18, 45. 2. Kön. 9, 16 vergl. 10, 16 vom Fahren). — עַל־דְּבַר] manche (wie Jos. Kimchi Flam. S. Pagn. Calv. Pisc. Ven. Cl.)

V. 5. וַהַדְרֶךָ ist müssig an dieser Stelle, u. hemmt u. lähmt die sonst rasche Bewegung des Ps. (Hitz.), so dass es verdächtig ist (wie יִדְרֹךְ Jer. 51, 3 חִמֵּשׁ Hez. 48, 16) durch Wiederholung des Vorherg. eingeschlichen zu sein. So auch de W. Hitz. (früher) Olsh. Böttch. Del. Doch hat schon Al. u. die anderen alten Überss. [ausgen. Syr.] das Wort vorgefunden; u. dass es in den Hdss. 39. 73 bei Kenn. fehlt, beweist nur dass die Abschreiber Verstand hatten. [Im Comm. will Hitz. nach Al. u. Hier. (die aber an d. Treten d. i. Spannen des Bogens denken) וְהַדְרֵךְ aussprechen, = u. tritt auf; die 3 Verba, wie Richt. 5, 27. Allein solcher Gebrauch v. הדריך ist nicht zu belegen.]

bildlich: (reite, fahre) *auf dem Wort der Wahrheit* u. s. w., diese als Fahrzeug betrachtet („vehicula quae regem in sublime attollunt“ Calv.), ja als Dreigespann, namentl. von Dichtern verwendet (s. Cler.); gewöhnl. *für die Wahrheit* u. s. w., d. i. zu ihrem Schutz, als Zweck des Kampfs, wie nach Chald. Geier Ros.; u. met. für die Wahrhaftigen u. Sanftmüthigen Hitz. Hgstb. (vgl. Luth. „die Elenden bei Recht zu behalten“, Mendelssohn „z. Schutz der geplagten Unschuld“). Allein על־ד׳ ist stets *wegen*, v. dem Grund oder der Rücksicht um derentwillen etwas geschieht (Gen. 12, 17. 20, 11. 18 u. s. w.), u. die folgg. Wörter אֱמֶת u. s. w. bezeichnen vielmehr sittliche Eigenschaften des Königs: also *um* (deiner) *Treue . . . willen.* [Dann wäre aber ein Suff. zu erwarten; על־ד׳ aber hat auch bei d. gewöhnl. Erklärung die postulirte Bedeut.] עֲנָוָה eig. Demuth, hier Milde, wie 18, 36 (von Gott); [vergl. Spr. 15, 33. 18, 12 (opp. Hochmuth). 22, 4 (neben Gottesfurcht); unrichtig, wie aus dem daneben stehenden אמת erhellt, Del.: Bedrückung]. עֲנָוָה־צֶדֶק ist eine freie Verbindung der Begriffe עֲנָוָה u. צדק (beide parallel Zeph. 2, 3), die eigentl. ein gramm. Monstrum ist, ein Mittelding zwischen Apposition (wie דברים נִחֻמִּים Zach. 1, 13 u. dergl. s. Ges. §. 113. Lehrg. §. 172) u. Composition (st. constr.) mit der Mittelform עַנְוָה zwischen עֲנָוָה u. עַנְוַת (St. Hitz.). — *Wird dich lehren*] die Rechte, die sonst, wie die Hand überh., als Urheberin oder Helferin (Subj.) der Thaten personificirt ist (wie in d. Phrase הושיעה לי י׳ 44, 4 u. תִּמְצָא י׳ 21, 9 u. a.), ist hier noch kühner poetisch als Lehrerin der Thaten dargestellt, als ob sie sie ihm eingebe, zeige; aber eine auf jener beruhende Personif., sofern der Arm des Helden, indem er die Thaten selbständig verrichtet, als Sitz der Tapferkeit dem Menschen zeigt was er vermag, u. da diese als unberechenbare Kraft mehr vermag als der Mensch weiss, in jedem Krieg ihm neue Proben seiner Kunst zu zeigen im Stande ist. Noch weiter geht die Personif. wenn d. Arm gradezu zum Gott gemacht wird, wie öfter bei Classikern, vgl. Ros. zu Hab. 1, 11. 16. Hiob 12, 6.

6. *Die Pfeile*] treten dem *Schwert* V. 4 als zweite Hauptwaffe ergänzend zur Seite: jenes für den Kampf in d. Nähe, dieses in d. Ferne (Vat.). — *Völker fallen unter dich*] wie

18, 39. 40. 48. — בְּלֵב] ist offenbar mit Chald. Kimchi Flam. Calv. Riv. u. v. a. mit dem ersten Satz „den scharfen Pfeilen“ zu verbinden, die „ins Herz der Feinde dringen“. [Leichter wird diese Verbindung, wenn man erklärt: „Deine Pfeile, geschärfte, — — (dringen) ins Herz“ u. s. w.] Der dazwischen liegende Satz steht in Parenthese, wie 40, 7. 8. 104, 7. 8 u. a. Die Accente (welche JHM. entgegenhält) sind keineswegs dagegen, da sie wol die Zusammengehörigkeit der einzelnen Glieder u. das Verhältniss ihrer Unterordnung, aber nicht das der Nebenordnung bezeichnen können. Vielleicht sind aber beide letzte Glieder zu versetzen, wie 18, 45; wenigstens würde das die natürl. Ordnung sein, da die Unterwerfung der Völker erst die Folge des ersten u. dritten Glieds ist (wie auch Olsh. urtheilt, u. schon Euseb. u. a. Alte bei L. Ferrandus ein sog. hyperbaton annehmen). Alle andern Erklärungen des letzten Glieds, um es in nähere Verbindung mit dem zweiten zu bringen [100]) — wie Geier *im Herzen* der F. d. i. wenn sie auch mitten unter ihnen, also schwer zu erreichen sind, oder JHM. Ros. Feinde *von Herzen* = בְּנֶפֶשׁ 17, 9 — sind sprachwidrig u. gezwungen. [Hitz.: „deine scharfen Pf., du unter den Völker (sich beugen), fallen ins Herz“ u. s. w.; יִפְּלוּ mit dem Folg. verbunden; aber wird man von Pfeilen sagen dass sie ins Herz *fallen?*]

7. Im 1. Gl. die ewige Dauer *seines Throns* (d. i. seiner Herrschaft) ist unstr. die seiner Dynastie, ein wesentl. Gut u. gew. Wunsch für einen König (wie 21, 5. 72, 5), u. Verheissung der Davidischen (2. Sam. 7, 13. 16 vgl. Ps. 89), worauf wol hier zurückgesehn. — כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים] am einfachsten *dein Gottesthron* (vergl. „Thron Jhvhs“ vom Thron Salomohs 1. Chron. 28, 5. 29, 23) d. i. dein von Gott verliehener u. beschützter Thron, worin eben der Grund seiner ewigen Dauer liegt, wie bei David (2. Sam. 7. Ps. 89). Die Constr. ist wie מַחְסִי עֹז 71, 7 (st. מחסה עזי), מָעֻזִּי חַיִל 2. Sam. 22, 33, מִדּוֹ בַד Lev. 6, 3, דַּרְכֵּךְ זִמָּה Hez. 16, 27 u. dgl. (Ges. §. 121, 5 Anm.), also

---

[100]) [Die Punct. יִפְּלוּ bei Athnach zielt nicht auf eine solche Verbindung, da Athnach nach Merca Mahp. in der Regel keine Pausalkraft hat; s. Del. I, S. 66 A. 2 Baer Thorath Emeth S. 37.]

ganz unbedenklich. Das Praedicat ist עוֹלָם וָעֶד] (was allerdings sonst nicht Praed. sondern nur Adv.; doch vgl. Klgl. 5, 19 כִּסְאֲךָ לְדוֹר וָדוֹר Olsh.); *immer und ewig*, mit Ergänzung des Verb. subst. oder eines ähnlichen (steht, dauert), wie Ges. (zu Jes. 9, 15) de W. Maur. Hofm. (vergl. Saad. bei AE. „deinen Thron wird Gott bestehn lassen“ u. s. w., wie auch Olsh. ergänzt); oder כִּסְאֲךָ als st. constr. vor עוֹלָם zu wiederholen: „ist ein Thron der Ewigkeit“, wie Ros. Doch empfiehlt d. Parall. u. der sonstige Gebrauch von עוֹלָם וָעֶד die Erklärung Ew.'s u. Hitz.'s (nach AE.): *dein Thron* (ist) *ein Gottesthron* (oder *dein Thr., ein Gottesthr.*, als Appos. des Subj., Hofm. alt.), indem sie כִּסְאֲךָ aus כִּסְאֲךָ vor אֱלֹהִים wiederholen, ungefär wie man die Fälle wie עֹון פְּלִילִים, יְהוָה צְבָאוֹת, בֵּית־אֵל, הָאָרוֹן הַבְּרִית u. dgl. durch Wiederholung des Worts im st. constr. erklärt (Ges. §. 144 A. Lehrg. §. 167, 2 Anm. §. 172, 3. Ew. §. 296, b). Noch einfacher aber kühn: *dein Thron ist Gott*, wie sonst „mein Hort, Schutz u. dgl. ist Gott“ (Döderl.). — Die meisten Ausll. aber (wie schon Aq. Ch.) nehmen אֱלֹהִים als Vocativ (so wieder Del. u. Böhl): die Messianischen in Bez. auf die göttliche Natur u. Würde des Messias, wie Ros. Hgstb. u. a., was aber im A. T. bekanntl. eine ganz unerhörte Vorstellung ist, u. erst lange nach d. Exil aufkommt; andre als eine vermeintl. Benennung von Königen u. sonstigen Obrigkeiten, wie bei andern alten Völkern (s. Drusius obss. ss. XII, 11 bei Ros.), was aber längst widerlegt u. aufgegeben ist (s. Ges. thes. אֱלֹהִים). — Mit diesem Charakter des Throns steht im 2. Gl. die Gradheit d. i. Gerechtigkeit seines Scepters unstr. im innern Zusammenhang; denn ist sein Thron ein Gottesthron so muss auch Gerechtigkeit sein Scepter führen; zugleich ist sie, wie Hgstb. richtig bemerkt, Grund d. ewigen Dauer des Throns, sofern die Gerechtigkeit die erste u. wesentlichste aller königl. Tugenden ist, auf der die Dauer der Reiche beruht, u. ohne die sie nicht bestehn können (vgl. 89, 15. 97, 2. Spr. 16, 12. 25, 5); daher sie in allen idealen Schilderungen dieser Art zum Lobe eines Königs oder des Mess. Reichs eine wesentl. Stelle einnimmt, wie Jes. 9, 6. 11, 3ff. Ps. 72, 2ff. 12ff. u. a.

8. Das Lob seiner Gerechtigkeitsliebe aus d. vorherg. Vers fortgesetzt, hier als Beweggrund warum ihn Gott so hoch

vor andern erhoben u. ihm diese Herrlichkeit u. dies Freudenfest gewährt hat. — רֶשַׁע] Ggtheil v. צֶדֶק, also = *Ungerechtigkeit* (s. zu 1, 1). — *Gott dein Gott*] nach d. bekannten Eigenheit dieses Buchs oft für *Jhvh dein Gott*, wie 43, 4. 50, 7 u. a. Dennoch wird אלהים von d. Mess. Ausll. (auch Ros. u. Hgstb.) wieder zum Vocativ wie V. 7 misbraucht, um nur recht viel Mess. Indicien zusammenzubringen. — *Freudenöl*] bedeutet wol nicht die Salbung zur Königsweihe (wovon der König מָשִׁיחַ hiess), sondern bei fröhlichen Gelegenheiten, wie Gastmalen (vergl. 23, 5. 104, 15); daher dieselbe Phrase als Symbol der Freude Jes. 61, 3 (im Ggsatz mit Trauer); hier wol in Bez. auf die Hochzeit, den Übergang zu der folg. Schilderung seines hochzeitl. Schmucks u. s. w. bildend. — *Genossen*] entw. andere Könige oder Freunde, Gespielen, viell. grade die bei Hochzeiten den Bräutigam umgebenden (מֵרֵעִים, παρανυμφιοι), wie auch Stier vermuthet.

9. Schmuck des Königs, u. zwar wol nicht der tägliche, sondern der hochzeitliche (Hitz. Hgstb.), u. die Ergötzlichkeiten des festlichen Tags. — *Myrrhe* u. s. w. (sind) *deine Kleider*] d. h. sie duften davon, sind gleichs. ganz Wohlgeruch, vgl. Jes. 5, 12 „ihre Gastmäler sind Harfen, Flöten“ u. s. w. d. i. damit ausgestattet. Wie viel man auf Wohlgerüche im Morgenland hält, ist bekannt. — *Elfenbeinpaläste*] d. i. mit Elfenbein ausgelegte Paläste scheinen im Alterthum nicht selten gewesen zu sein: die alttest. Stellen s. in d. Einl.; auch bei den Griechen erwähnt: von Menelaos (Hom. Od. 4, 72 f. Eurip. Iphig. Aul. 582), v. d. Häuptern der Insel Keos (Athen. deipnosoph. II), v. den Pers. Königen in Susa u. Ekbatana (Aristot. de mundo), vergl. Horat. od. II, 18, 2. Virg. Aen. X, 135 f. (Ros.). Hgstb. nimmt diese Paläste, aus welchen man den König erfreute, als Wohnungen der Königstöchter V. 10, aus denen er sie heimgeholt! Ähnl. Del.: Palast des Vaters d. Braut. — מִנִּי] in s. sonstigen Bedeutung als Praep. hier nicht anwendbar, macht grosse Schwierigkeit. Für den Sinn am passendsten st. מִנִּים *Saiten* d. i. Saitenspiel 150, 4, mit defect. Pluralendung ־ִי st. ־ִים, die freilich sonst in keinem sichern Beisp. nachzuweisen; auch ist nicht klar, wozu *aus* Elfenbeinpalästen. [Man wird annehmen müssen, dass der König bei seinem Eintritt in den

Palast damit empfangen wird; der Plur. הֵיכְלֵי nämlich ist nur eine poet. enallage numeri, wie 43, 3. 84, 2.] So nach S. Schm. Döderl. Ros. Ges. de W. Cl. Stier (nach v. Meyer als Adj. Saitenspiel auf יִי) Hitz. Ew. Maur. Andre (nach d. Vorgang der Chald.) als Namen einer Landschaft Armeniens, der Jer. 51, 27 vorkommt, u. dann das *erfreuen* = Tribut bringen; was aber weder durch „erfreuen" bezeichnet werden kann, noch zu den Elfenbeinpalästen passt, auch nicht auf einen Isr. König anwendbar ist, u. daher auf einen Persischen König bezogen wird (denen die Armenier nach Herod. III, 93 Tribut bezahlt haben sollen). And. verstehn in demselben Sinn die Minaeer (Volk des südl. Arabiens), die nach Diod. III, 47 ebenfalls mit Elfenbein verzierte Häuser gehabt haben sollen, wovon dasselbe gilt. Es mit alten Überss. u. Ausll. als Praep. zu nehmen: entw. relativ *aus welchen*, oder demonstr. *daraus* (wie Hgstb.), oder gar compar. *mehr als — mehr* (Hofm.), ist handgreiflich unstatthaft. Eher wäre es ganz zu entbehren (die vorherg. Praep. מִן zweimal geschrieben u. an falsche Stelle gerathen).

10. Die Schilderung der Herrlichkeit des Königs schliest ab mit einem Hauptkleinod morgenländischer Königsherrlichkeit, einem erlesenen Harem, worunter auch die Königin, die der zweite Hauptgegenstand des Preises ist, u. bildet so den Übergang zum Folg. — *Königstöchter*] bezeichnet die edle Geburt der Weiber dieses Harem, also die Ebenbürtigkeit derselben, die zu allen Zeiten, bes. im Morgenland, die Würde u. den Glanz der Verbindung ausmacht. Dass es die Töchter besiegter oder zinsbarer Könige gewesen (wie de W. annimmt), ist eine unnöthige Vermuthung. — יְקָרוֹתֶיךָ] wird gew. sehr scheinbar genommen *deine Theuren* d. i. deine Geliebten, Bezeichnung der Weiber des Harem selbst (so Rabb. = נְכִבְּדוֹת Calv. Riv. Pisc. u. die meisten neueren Ausll.). Diese Bedeut. läugnet Hgstb.: aber sie ist (wenn auch nicht durch Klgl. 4, 2, wo nach d. Zshang offenb. v. kostbaren Steinen die Rede u. אַבְנֵי st. בְּנֵי zu lesen ist) doch durch Jer. 31, 20 בֵּן יְקִיר u. die Anal. hinl. gesichert. Er nimmt's *deine Herrlichen* d. i. prächtig Geschmückten, was aber gezwungen. In ähnl. Sinn die meisten ältern Ausll. (u. Hofm.) *in deinen Kostbarkeiten* d. i. in deinem Schmuck (parall. in Ophirgold): *dein*, sofern sie der

König selbst damit geschmückt. Aber am natürlichsten nimmt man es dann *unter deinen Kostbarkeiten* = Kleinodien, Schätzen, besagend dass Königstöchter (in s. Harem) zu seinen köstlichsten Kleinodien gehören. Über die Form בִּיקָרוֹתֵיךְ s. die krit. Note. — שִׁגְלָ] bezeichnet die neue Gemahlin des Königs

---

V. 10. בִּיקָרוֹתֵיךְ st. בִּיקָר, nach einem sogenannten Syriasmus, der aber ebenso gut ein Hebraismus ist, da auch im Hebr. (wenn auch nicht so herrschend wie im Syr.) der Cons. Jod wegen seiner Schwäche wo er keine gehörige Stütze hat sich gern vocalisirt, bes. hinter einem andern Cons.: vor einem blossen Halbvocal regelmässig, wie בִּיקַר, בִּידֵי, תִּישַׁב; vor d. Hülfsvocal Chirek häufig, wie וִילָלַת Jer. 25, 36 כִּיתְרוֹן Koh. 2, 13 לִיקְהַת Spr. 30, 17 u. a. Das Dagesch im ק gilt gewöhnlich für ein euphonisches, wie es sich häufig vor Halbvocal findet (s. das Verz. Alting §. 64. Ges. Lehrg. §. 19, 2, c. Ew. §. 28, b), u. wirklich findet es sich grade so in לִיקְהַת Spr. 30, 17 (Var. neben לִיקָהַת) von יְקָהַת Gen. 49, 10 (st. יְקָהַת). Allein nach den Rabb. ist es vielmehr eine Var. des BEN NAPHTALI st. בִּיקָרוֹתֵיךְ, wie BEN ASCHER liest, u. von streitiger Abkunft. ISAKI leitet es von בקוֹר (בְּקֹרֶת) ab (also nothwend. Dagesch) mit bloss orthogr. Jod, mit Berufung auf R. Saadia, der es in s. Schrift über die Punctation mit מְשִׁישָׁה Jes. 42, 24 zusammengestellt habe, während es dagegen Menahem von יקר abgeleitet. Für ersteres spricht auch die Form in der die LA. in dem Verz. der Varr. des ben N. u. ben A. (bei Buxt. u. Fürst) erscheint: בקרותיך, ohne Jod (aber auch ohne Dagesch, wie in den Var. mehrerer Hdss., s. nachher). AE. (der es von יקר ableitet) erklärt das für unrichtig, u. bemerkt dass nicht das Jod selbst sondern nur die Lesart desselben unter den Masorethen (בעלי מסרת d. i. Kritiker, Grammatiker) streitig sei: ob es wie in בִּימִינוֹ oder wie in מְיֻשָּׁנִי (?) zu lesen. KIMCHI (im WB., nicht im Comm.) gibt von der gangbaren LA. des ben N. eine doppelte Erklärung: zuerst (wie Is.) dass d. Jod im Dagesch des Koph verschlungen sei, obgleich geschrieben (d. i. bloss Lesemutter); dann dass das Dag. nur לְתִפְאֶרֶת הַקְּרִיאָה (d. i. euphonisch), das Jod quiescirt u. s. Vocal dem servilen ב verlängert beigegeben sei (wie er in d. Grammatik erklärt habe), also aus בִּיקָ der LA. des ben A., wie es eig. heissen müsse. Auffallend ist es — worüber auch sowol El. Levita (in den Anmerkk. zu Kimchi's WB.) als Sal. b. Melech (im Michlal Jophi) ihre Verwunderung nicht bergen können — dass, obgleich die Juden sich an die Lesarten des ben Ascher zu halten pflegen, doch hier in allen Hdss. die LA. des ben Napht. befolgt ist; wenn auch in einer Gestalt die sich (wie sie Kimchi fasst) grammatisch rechtfertigen u. mit der urspr. בִּיקָ vereinbaren lässt, die aber von der in dem Verz. beider Lesarten abweicht (s. oben). Mit dieser hängt offenbar zusammen die Var. בקרותיך in 11 Hdss. bei Kenn. u. 22 bei de Rossi, die dieser in tectis tuis übersetzt (wol nach der LA. בקורותיך Ps. Justinin. 1516, die Döderlein in contignationibus tuis = in domo tuâ

deren Vermählung hier gefeiert ist: entw. als die eigentliche Königin — im Ggsatz mit den untergeordneten Kebsweibern פִּלַגְשִׁים — oder, da nicht immer nur eine diesen Rang einnimmt, u. die erwähnten Königstöchter wol nicht grade nur Dienerinnen dieser einen sind, als die Neuvermählte, die als solche jetzt allen übrigen vorantritt. Das Wort kommt nur in spätern Büchern vor (s. Einl.); doch mag es in d. Poesie auch früher gebräuchl. gewesen sein [101]). — *Zur Rechten*] ist der Ehrenplatz, den auch Bathsaba als Königin-Mutter neben Salomoh einnimmt 1. Kön. 2, 19. Dass die königl. Braut diesen Platz im Haus ihres Vaters einnehme, ist ein willkürl. Einfall Hgstb.'s. — *Ophir-Gold*] s. Lex. *In O.-G.* s. v. a. mit Schmucksachen aus solchem Gold geschmückt.

V. 11 ff. Nun wendet sich der Dichter an die Braut die in den Harem eingeführt wird: ermahnt sie ihres Vaterlands u. Vaterhauses zu vergessen, u. sich ganz dem König als ihrem Herrn zu ergeben, kündigt ihr die Geschenke an womit die Reichen des Volks ihr huldigen, u. preist schliessl. ihren Schmuck u. ihren Einzug mit ihrem Gefolge, wieder an den König gewendet. Die Ermahnung fängt in väterlichem Ton mit einer Anrede als *Tochter* u. der Aufforderung zum Hören u. Aufmerken an, was die Ausll. unschickl. gegen eine Königin finden, u. meist nur aus der Messian. Beziehung zu erklären wissen (Hgstb. daraus dass sie „Königstochter" war u. hiess, u. jetzt aus diesem Verhältniss herausgehn soll!). Allein es ist dieselbe Anrede u. Formel womit in d. Einl. des Spruchbuchs (C. 1—9) die Weisheit oder der sie vertretende Verf. stets seine Lehren u. Ermahnungen einleitet (s. zu 34, 12); u. die Namen *Sohn, Tochter* kann jeder Lehrer u. Dichter brauchen, weil von Gott gelehrt oder begeistert u. im Namen Gottes redend, also eine väterliche Stellung einnehmend. — *Siehe*] nicht = bedenke, habe Einsehen (de W.), sondern nur Parall. zu *höre*.

---

gibt), aber willkürlich; wiewol schwer zu sagen ist was sie eigentlich meint.

[101]) [גְּבִירָה ist nicht, wie Hupf. angibt, die Königin, sond. die Mutter des Königs; vgl. 1. Kön. 15, 13. 2. Kön. 10, 13. Jer. 13, 18. 29, 2 u. dazu 2. Kön. 24, 12. 15. Über 1. Kön. 11, 19 vgl. Thenius.]

12. וְיִתְאָו] (apoc. mit gedehntem Vocal st. der ausgefallenen Verdoppelung, wie Spr. 23, 3. 6. 24, 1) ist das gebräuchl. Wort von sinnl. Verlangen, Lüsternheit, wie nach Speise u. Trank bes. Leckereien, so hier des Bräutigams nach der Schönheit der Braut. Der Optativ mit ו kann hier nicht Folge oder Absicht sein, wie gew. (so Gei. JHM. R. u. a. tum, sic); auch nicht Jussiv „er verlange“ d. i. mache dass er verlange (wie Ewald Hgstb. u. a. sehr geschmacklos): sondern Vordersatz (vgl. Ges. §. 128, 2, c) zu dem Nachsatz וְהִשְׁתַּחֲוִי־לוֹ (wie Hitz.), so dass der folg. den Nachsatz begründende Satz eigentl. in Parenthese kommt, aber von d. Accentuation als weiterer Vordersatz mit dem Nachsatz verbunden ist. So das correlate וְ וְ auch Gen. 33, 13. Num. 14, 13 ff. Richt. 6, 13. 1. Sam. 9, 7 (öfters mit וְהָיָה im Vordersatz). Doch ist hier viell. die Optativform bedeutungslos; dann würde ו begründend sein = *denn*, wie 60, 14, was einen natürlichern Zshang der Sätze gäbe. — הִשְׁתַּחֲוִי־לוֹ] nicht etwa im eig. Sinn zu nehmen, sondern = unterwirf dich ihm, d. i. sei ihm gehorsam, willfährig, ergib dich ihm; aber entlehnt v. d. sclavischen Stellung des Weibes im Morgenland gegenüber dem Mann, woran auch das vorherg. *denn er ist dein Herr* (Gen. 3, 16. 18, 12) erinnert, u. den sclavischen Ehrfurchtsbezeugungen des Morgenl. überhaupt (vgl. 1. Sam. 25, 41. 1. Kön. 1, 16. 31).

13. Schliesslich kündigt er ihr die Huldigung der Reichen des Volks mit Geschenken (Hochzeitsgaben oder Tribut der Huldigung) an. — *Und*] nicht bedeutungslos: entweder s. v. a. u. lass mich noch das hinzufügen (als angenehme Beigabe zu s. Ermahnung), oder als Nachsatz zum Vorherg., Folge davon (Lohn) dass sie ihr Volk u. Vaterhaus verlassen u. sich dem König zu eigen gegeben hat (so JHMich. Ros. de W.). — בַּת־צֹר] offenbar Vocativ, Anrede *o Tyrustochter*, wie vorher V. 11 *Tochter*, so jetzt mit Beifügung ihres Volksnamens; da sie nach V. 14 Königstochter ist, also gewissermassen Repraesentantin ihres Volks. So schon unter den alten Überss. Hier., unter den Neuern nur Hitz. (u. altern. Maur.). Alle andern Ausll. aber verstehn den Ausdruck bildl. nach bekanntem Hebraismus von d. Stadt Tyrus: entweder als Nom. absol., wofür nachher „die Reichen des Volks“ als Subject eintreten (Geier),

oder, da dies nicht den Accenten gemäss (JHM.), als Collect. (= בְּנֵי צֹר oder Bewohner von T. wie Chald.) gradezu Subj. zu dem folg. Pluralverbum, u. die Reichen des V. Apposition dazu (JHM. Ros. u. die meisten Neueren). Aber das ist grammatisch wie sachlich völlig unstatthaft u. verwerflich: 1) ist „*Tochter*“ von Städten u. Völkern gebraucht kein Collectivum von Söhnen oder Einwohnern (wie man noch immer gew. annimmt), sondern eine wirkl. Personification (s. zu 9, 15), kann also nicht mit einem Plur. construirt werden; u. noch weniger kann es hier als Nom. abs. stehn, da das Subj. des Satzes ein ganz verschiedenes ist, u. ohne die mindeste Beziehung darauf steht; [es müste עַמָּהּ oder besser עֲשִׁירֶיהָ heissen]. 2) Tyrus war den Israeliten nie unterworfen: wie sollten sie dazu kommen der Gemahlin eines Israel. Königs Tribut oder Geschenke darzubringen? Nur die Mess. Ausll., die über alle Schranken der Zeit u. Bedingungen der Geschichte hinausfliegen, können das in ihrer Weise allegorisch verwenden: nicht aber geschichtliche Ausll., die es daher abenteuerlich genug auf einen Perserkönig bezogen haben, was auch de W. noch gern thäte, aber sich dann (ohne die Möglichkeit zu erklären) mit der Bez. auf Salomoh zufrieden gibt. [Jener Sinn lässt sich nur gewinnen, wenn man mit Böttch. das ו zu Anf. als Rest eines ausgefallenen תָּבוֹא ansieht, u. dann so abtheilt: „kommen wird die Tochter Tyrus mit Geschenken, schmeicheln werden dir die Reichen des Volks“; damit würde dem V. auch zu einem Parall. verholfen, der doch nicht ganz ungewichtige Einwand unter 2) fiele weg, u. בת צר (das bei Hupf.'s Erkl. nur mit בְּנוֹת צִיּוֹן, בְּנוֹת יְרוּשָׁלִם, בֶּן־יְבֻשׁ 2. Kön. 15, 10 u. dgl. zu belegen ist) würde in seinem sprachgebräuchl. Sinn genommen. Dann würde auch die Beziehung des Ps. auf die Vermählung Salomohs mit der Ägyptischen Prinzessin möglich, bei welcher Gelegenheit Hochzeitsgaben von dem verbündeten Hiram doch gewiss nicht auffallend wären.] Und warum weist man jene so natürliche einfache (u., wie gezeigt, allein grammatisch zulässige) Auffassung zurück? Aus den leichtfertigsten Gründen: 1) weil sich „und“ nicht zum Vocativ schicke [vgl. aber 6, 4]; 2) weil diese Anrede nach der V. 11 kalt u. nichtssagend sei; 3) weil für eine reiche Tyrische Königstochter diese Isr. Geschenke keine Bedeutung hätten (als ob es

bei solchen Gaben der Liebe u. Huldigung bloss auf den Geldwerth ankäme!). So weit DE W. u. Hofm. Dazu fügt HGSTB. noch 4) dass בת-צר eine zu herrschende Bezeichnung der Stadt selbst sei als dass an eine Tyrische Prinzessin zu denken wäre; ebenso 5) dass wenn von „reichen Leuten" u. ihren Gaben die Rede, die Praesumtion für die Tyrier sei, deren Reichth. sprüchwörtlich. Und damit erklärt sie H. für „völlig vernichtet"! — חַלּוֹת פָּנִים] eig. *das Gesicht glatt streichen, streicheln*, faciem *demulcere*[102]) = schmeicheln, huldigen, wie Spr. 19, 6. Hiob 11, 19, u. so hier thatsächl. mit Geschenken (häufig übergetragen auf Gott = seine Gunst suchen, s. Gnade anflehen, ihn versöhnen). [Allerdings sonst nicht mit בְּ; vergl. aber Gen. 32, 21.]

14. Führt den prächtigen Anblick vor den die Königin in ihrem Schmuck im Innern des Palastes gewährt, vielleicht auf dem Thron neben dem König sitzend (wie GES. vermuthet); wie auch die Huldigung V. 13 zu erfordern scheint, an die sich daher wol diese Scene sofort anschliest. Der Einzug ist demnach hiebei vorausgesetzt, der erst in den folgg. VV. nachträglich geschildert wird (womit sich der Einwurf de W.'s u. Stier's gegen jene Vermuthung erledigt). — כְּבוּדָה כָּל-] *ganz Pracht* oder *lauter Pr.* d. i. ganz prächtig, eig. ganze Pracht, eine Verbindung wie כָּל-הֶבֶל, s. zu 39, 6[103]). — פְּנִימָה] *im Innern*, näml. des königl. Palastes. Von פָּנִים mit der Acc.-Endung ָה

---

[102]) So zuerst A. SCHULTENS origg. Hebr. lib. I. (erst. Th.) c. 9. §. 24 (vom Grundbegr. *glatt* sein u. *glätten*) u. darnach SIM. GES. u. a. HGSTB. aber verwirft das, schon weil d. Phrase gewöhnl. von Jhvh stehe, u. behauptet חלה heisse nur *schwach*, krank sein, Pi. caus. so *machen*, also ח פנים *schwach machen, erweichen*, d. i. so *flehentl. bitten* dass d. andre nicht hart bleiben kann! (so näml. Cocc. JHM. u. a.); folgl. hier nur im Mess. Sinn anwendbar.

[103]) כְּבוּדָה (unreine Orthogr. st. כְּבֻדָה, wie vieles der Art s. Ges. Lehrg. §. 12 A. 1, entstehend aus d. spätern Schwanken zwischen Dehnung u. Verdoppelung das. §. 37, 3. A. 1. 2. Ew. Lehrb. §. 84 a, so dass in allen solchen Formen mit Verdoppelung hinter langem Vocal eigentl. gramm. Varianten oder heteroclita enthalten sind) eine weibl. Nebenform von כָּבֹד, sowol Adj. Hez. 23, 41 (so Ges. thes. auch hier), als Subst. Richt. 18, 21; hier letzteres, wegen כָּל־, welches so nur mit Subst. vorkommt, wie כָּל־הֶבֶל.

(st. פָּנִימָה) eig. angesichtswärts = מִפֶּגֶד, von der Innenwand die der Thüre, also dem Angesicht des Eintretenden, gegenüber liegt (Gr. *τα ἐνωπια*), u. wo der Thron stund (Ges.), daher inwendig (Ggsatz mit חוּצָה auswendig, eig. vor der Aussenwand, die das Haus u. Zimmer einschliest). [Nach Hitzig von פַּן, vergl. فِنَآ = Raum vor dem Hause. Im 2. Gl. ist מִן das des Stoffes, wie 16, 4 משבצות in Ex. 28, 11 ff. 39, 6. 13. 16 von den goldenen Einfassungen der Edelsteine, hier Goldwirkereien, v. שׁבץ verflochten sein, Pi. vom netzförmigen Weben oder Wirken (Ex. 28, 39), vgl. תַּשְׁבֵּץ.]

V. 15. 16. Hier wird nachträglich erst der Einzug der Königin mit ihrem Gefolge beschrieben, der im vor. V. als bereits geschehen vorausgesetzt ist — ein häuf. hyst. proteron, das sich durch die Bemerkung zu V. 14 erklärt. [Hitz. folgert daraus dass dieser Palast von dem Elfenbeinpalast zu unterscheiden sei; in letzterem habe die Trauung stattgefunden; nun werde die Braut wieder in den älteren Königspalast geführt! Als ob der Dichter die Feierlichkeiten in chronolog. Ordnung zu beschreiben hätte! Vielm. wie im Lob des Bräutigams V. 9 f. auf die Schilderung seines Prachtanzugs ein auf den Einzug in den Palast sich beziehender Satz u. dann die Erwähnung seiner Frauen folgte, so auch in dem Lobe der Braut nach Schilderung ihres Prachtanzugs die nachträgliche Beschreibung des Einzugs u. die Erwähnung ihres Hofstaats.] — לִרְקָמוֹת] st. בר׳ in buntgewirkten Kleidern (v. רִקְמָה); לְ zeigt nicht bloss den Zustand an in welchen etwas kommt, sondern auch in welchem es ist, ohne Rücksicht auf den Übergang, wie לְבַד, לָבֶטַח, לָחוּץ, vergl. לָחֳלִי Jes. 1, 5 לִצְבִי Jes. 4, 2; grade wie היה nicht nur *werden* sondern auch *sein* umfast [104]). Damit fallen die gezwungenen Deutungen Hitz.'s u. a. [M. E. ist die Begründung d. gegebenen Erkl. nicht ausreichend; denn es ist hier eben nicht von einem Zustand, in welchem sich etw. befindet, die Rede; auch der von Del. angef. Beleg 2. Chron. 20, 21 ist von zweifelhaftem

---

[104]) Vergl. über diese Hebr. Anschauungsweise die Deduction des Accusativs in m. System der Sem. Demonstrativ- u. Partikelnbildung in d. Z.-S. f. d. Kunde des Morgenl. II, 455 ff.

Werth; s. zu 29, 2. Namentl. im Beihalt v. תּוּבַל wird man mit Hitz. erklären müssen: zu bunten Teppichen d. i. Polstern wird sie geführt zum König, um sich neben ihm niederzulassen.] — תּוּבַל] bez. einen eigentl. feierlichen Aufzug (pompa). — *Jungfrauen hinter ihr*] sind die Dienerinnen der Königin, die ihr Gefolge beim Einzug bilden; erklärt durch רֵעוֹתֶיהָ ihre *Gefährtinnen* oder *Freundinnen*, also wol Gespielen (vergl. Richt. 11, 37 f.), vielleicht Brautjungfern (vergl. Richt. 14, 11). Demnach keineswegs der Königin „an Würde gleich“ u. ebenfalls zur Vermählung mit d. König bestimmt, wie man bes. um der Mess. Deutung willen annimmt (JHM. Ros. Hgstb.) [vielm. nur ihren Hofstaat bildend; vgl. Esth. 2, 9.]

V. 16 mit s. Wiederholungen fügt nur die übl. Ausstattung eines solchen Zugs mit fröhl. Gesängen u. Tänzen nebst Musik hinzu, u. bildet den ausklingenden Schlussaccord der Schilderung desselben. — בְּשִׂמְחוֹת] st. בְּשִׂמְחָה insb. v. Reigen u. dgl. bei festlichen Aufzügen, Gen. 31, 27. 1. Sam. 18, 6. 2. Sam. 6, 12. Ps. 68, 4.

17. Segenswunsch in Betreff der Nachkommenschaft aus dieser Ehe; Söhne die ihrer Väter würdig seien. — תַּחַת] nicht bloss äusserl. an d. Stelle der Väter, ihre Nachfolger, sondern auch innerlich, ihnen an Tugend gleich. — שָׂרִים] sonst Prinzen, von Isr. Königssöhnen 1. Kön. 22, 26. Zeph. 1, 8; hier v. einer amtl. Würde = Befehlshaber, Statthalter des Königs im Lande, wie die obersten Beamten Salomohs heissen 1. Kön. 4, 2; vergl. die 12 Statthalter im Lande V. 7, u. die Söhne Rehabeams, die wol zu gleichem Zweck im ganzen Lande u. in allen festen Städten zerstreut waren nach 2. Chron. 11, 23; [auch die Bezirksvorsteher im Zehnstämmereich 1. Kön. 20, 15]. — בְּכָל־הָאָרֶץ] *im ganzen Lande* (näml. dem Israelitischen) d. i. im ganzen Reiche des Königs. Die Mess. Ausll. müssen für ihren Zweck diesen natürl. Sinn zu einem überschwänglichen steigern *auf d. ganzen Erde;* ebenso de W. in s. Versessenh. auf einen Pers. König.

18. Ewiger Ruhm des Königs, den nicht nur d. Dichter sondern auch die Völker preisen werden. — *Darum*] nicht wegen des Beisp. des Dichters (Ros. de W.), sondern wegen alles

V. 3 Gesagten (JHMich.); [besser weil er die Erhaltung seines Liedes für die kommenden Generationen erhofft. אזכירה viell. mit Hitz.: ich will gedenken machen.]

Psalm XLVI.

Gott ein fester Halt für die Seinigen unter den Stürmen um sie her.

1. [Dem Meister; von den Söhnen Korachs, nach Mädchenweise ein Lied.]
2. Gott ist uns Zuflucht und Veste,
   als Hülfe in Nöthen erfunden sehr.
3. Drum fürchten wir uns nicht wenn sich wandelt die Erde,
   wenn wanken die Berge ins Herz der Meere.
4. Es mögen toben, schäumen seine Wasser,
   erbeben die Berge bei seiner Empörung:
   [Jhvh der Heerschaaren ist mit uns,
   eine Veste für uns der Gott Jacobs]*). (Selah.)
5. Der Strom, seine Bäche erfreuen die Gottes-Stadt,
   das Heiligthum der Wohnungen des Höchsten.
6. Gott ist in ihrer Mitte, sie wird nicht wanken,
   es hilft ihr Gott beim Anbruch des Morgens.
7. Es tobten Heiden, wankten Königreiche:
   er schallte mit seiner Stimme, es zagt die Erde.
8. Jhvh der Heerschaaren ist mit uns,
   eine Veste für uns der Gott Jacobs. (Selah.)
9. Kommet, schauet die Thaten Jhvhs,
   der Zerstörung (oder Staunen) gesetzt hat auf Erden.
10. Der schwichtigt die Kriege bis ans Ende der Erde,
    den Bogen zerbricht er, und haut ab den Spiess,
    Wagen verbrennt er mit Feuer.
11. „Lasst ab, und erkennet dass ich Gott bin,
    hoch bin ich unter den Völkern, hoch auf Erden!“
12. Jhvh der Heerschaaren ist mit uns,
    eine Veste für uns der Gott Jacobs. (Selah.)

*) Ergänzt nach Sinn u. Analogie.

Ein Glaubens- u. Triumphlied mit dem Gedanken: Gott ist ein fester Halt u. Schutz für die Seinigen mitten unter dem Toben der Heiden, dessen Machtgebot ihm plötzlich ein Ende macht u. den Frieden herstellt. Es ist derselbe Gedanke den das in den ersten Zeilen aus diesem Ps. geflossene u. zu einem Schlachtgesang der Reformation ausgebildete Lied Luthers „*Eine veste Burg ist unser Gott*“ an der Spitze hat u. der als sein Grundton durchklingt. — Es sind drei Strophen, jede zu 4 Versen, mit dem Schlusswort *Selah* u. einem gleichlautenden Schlussvers (Refrain) bezeichnet. In der ersten Strophe fehlt der Schlussvers; muss aber urspr. vorhanden gewesen, u. nur durch Versehn ausgefallen sein (s. unten bei der Erklärung). Die einzelnen Strophen enthalten im allgemeinen nur eine Variation desselben Grundgedankens, die in den beiden Versparen, woraus jede besteht, durch den darin enthaltenen Gegensatz hindurchgeführt ist, u. auch im Refrain, in einen Glaubenssatz zusammengefast, als Grundton des Ganzen nachhallt: aber indem der Anfang jeder Strophe an den Schluss der vorherg. (abgesehn vom Refrain) sich anschliest, entsteht zugleich ein gewisses Ineinandergreifen u. Fortschreiten. Das Nähere bei der Erklärung.

Es fragt sich ob der Ps. sich auf eine erst eben überstandene Gefar von äussern Feinden beziehe, oder nur eine allgemeine Betrachtung u. Ausdruck des Vertrauens, ohne besondere histor. Veranlassung (wie Ros.), sei. Die beiden ersten Strophen enthalten allerdings nur allgemeine Bilder u. Verhältnisse, keine histor. Schilderung; aber in der 3. Strophe, in den Anfangsworten „schauet die Thaten Jhvhs“, so wie schon am Schluss der zweiten in den Perff. (worauf sich jene zu beziehen scheinen), tritt deutlich eine geschichtl. Veranlassung u. Beziehung hervor (wie auch Calv. dafürhält), also wol auf vorherg. Kriege u. Bewegungen unter den Völkern, die auch die Stadt Gottes bedroheten. Auf welche der in der Geschichte verzeichneten Gefaren der Ps. gehe, ist streitig. [An den 2. Chron. 20 erzählten Krieg der verbündeten Moabiter Ammoniter u. Edomiter gegen Josaphat denkt Del.; aber dass damals Jerusalem bedroht war, lesen wir nirgends.] Hitz. bezieht ihn auf den Angriff der mit Israel verbündeten Syrer auf Jerus. unter Achaz Jes. Cap. 7, u. deren plötzl. Verscheuchung. [Aber da diese Verscheuchung durch das Hülfegesuch des Ahas bei dem Assyrer herbeigeführt ward, u. angesichts des schlechten Regiments eines Ahas u. des herrschenden Verderbens konnte damals kein Ps. gleich dem unsrigen entstehn, am wenigsten durch den von Hitz. für den Verf. gehaltenen Proph. Jesajas selbst, der damals schwere Gerichte herannahen sah.] Ewald auf die Niederlage der Assyrer unter Sanherib Jes. Cap. 36 ff., worauf man auch Ps. 48 mit Wahrscheinlichkeit bezieht; auch hier hat dies am meisten für sich (vergl. besond. den Refrain יהוה עִמָּנוּ mit der Anwendung des symbolischen Immanuel Jes. 8, 8. 10).

So auch Hengstenb., nur mit allzu grosser Entschiedenheit u. Sicherheit.

Das Thema des Ps. hallt auch in den beiden folgg. Pss. wieder. Der allgemeine Grundgedanke dass Gott als Herrscher über allen Völkern throne (46, 11) ist in Ps. 47 lyrisch ausgeführt; sein schützendes Einschreiten für Israel in einem frischen Beispiel Ps. 48 gepriesen.

1. Überschrift. עַל־עֲלָמוֹת s. zu Ps. 9. Bd. I, S. 250 A.

V. 2—4. Erste Strophe: bei allen Umwälzungen rund um uns her sind wir unter dem Schutz Gottes furchtlos u. ruhig. Dieser Grundgedanke des Ps. ist hier in s. Allgemeinheit, in allgemeinen Bildern der Natur, die Aufruhr u. Umwälzung ausdrücken — Wandel der Erde, Wanken der Berge, Toben empörter Meereswogen — dargestellt; u. zwar im ersten Verspar (wie gewöhnl.) mit seiner praktischen Folgerung, der Furchtlosigkeit Israels, als eigentl. Thema vorangeschickt (wie Ps. 27, 49); dann noch einmal der Ggsatz besonders hervorgehoben zu lebendigerer Veranschaulichung desselben (über den fehlenden Nachsatz s. zu V. 4).

2. נִמְצָא . . עֶזְרָה] nicht (wie Luther nach Alex. Vulg.) „eine Hülfe in den Nöthen die uns betroffen haben", sondern *als Hülfe* (Appos. zum 1. Halbv.) in d. N. *erfunden* d. i. erprobt, bewährt.

3. Die Bewegungen u. Revolutionen in der Menschenwelt sind hier bildl. als Naturrevolutionen bezeichnet, wie gewöhnlich bei Propheten u. Dichtern. — בְּהָמִיר] *beim Wandel* d. i. Wechsel, Umgestaltung, d. i. Revolution der Erde. Der Inf. steht hier nach Gei. JHM. Ros. Hgstb. unpers., wie 42, 4 (vgl. V. 11). Gen. 25, 26. Ex. 9, 16. Hiob 20, 4, u. dadurch mit passivem Begriff: „wenn man wandelt" st. wenn gewandelt wird. Das würde voraussetzen dass אֶרֶץ Accus. wäre (wie Gen. 25, 26 vergl. 16, 16. Ex. 9, 16 offenbar ist): allein es muss nach Anal. des parall. מוֹט הרים vielm. Subj. sein (nach d. Regel Ges. §. 133, 2); also ist wol der Inf. Hiph. (act.) selbst in pass. Sinn gebraucht [vielmehr in intrans.; man wird Weglassung eines Obj. (entw. ihre Stelle oder ihr Ansehn) anzunehmen haben]. — *Wanken der Berge*] das stärkste Bild solcher Erschütterungen, weil sie das Festeste, die Grundsäulen der Erde sind, u. Bild des festen Bestands der Dinge, vgl. 18, 8. 75, 4.

82, 5. Hiob 9, 5 u. a. (s. zu 11, 3. 18, 8). — בְּלֵב יַמִּים] kann nicht heissen *im Herzen* der M. (wie die herrschende Auffassung ist), da Berge auf dem Grunde des Meeres weder in die Anschauung fallen noch uns überhaupt bekannt sind, eine Vergleichung mit ihnen also abgeschmackt wäre (wie sie denn sicher unerhört ist in der Poesie) [auch dass ihre Wurzeln in die Meerestiefe eingesenkt sind (Hitz. u. a.) ist nicht zu belegen]: sondern nur *ins Herz* der M., praegn. s. v. a. wanken (aus ihrer Stelle) u. ins Meer stürzen. So schon (auf Grund des μετατίθεσθαι bei Al.) Vulg. *transferentur in cor maris*, Luther *mitten ins Meer sänken* Flam. Calv. Rud. Gei. Del. Es hängt mit dem gangb. Bild des Bebens u. Wankens der Berge (u. Erdbebens) als Wirkung grosser göttlicher Gewalt (wie in Theophanien) zusammen (vgl. d. folg. V. wo auch die Berge beben vor d. empörten Meereswogen); das zuweilen zu dem des Verrückens, Weichens von der Stelle u. dgl. gesteigert ist (wie Hiob 9, 5. 26, 11. 1. Kön. 19, 11. Jes. 54, 10. Zach. 14, 4. Mich. 1, 4 vgl. das neutest. „Bergeversetzen"); wozu hier noch das Meer, als der Abgrund in welchen sie versinken, hinzugefügt ist. — לֵב] *Herz* d. i. Mitte = קֶרֶב, תּוֹךְ (vgl. Herz des Himmels Deut. 4, 11 der Eiche 2. Sam. 18, 14) vom Meer gesagt ist gebräuchl. bei Dingen die ins Meer stürzen, wie vor allen in dem berühmten Vorbild Ex. 15, 8 (vgl. d. Stichwort בְּתוֹךְ V. 19. 14, 22f. 27. 29) Hez. 27, 4ff. Jon. 2, 4. Hgstb., der ebenf. anerkennt dass „Berge im Herzen d. i. Innersten des Meers" ein Unding sind, weicht aber der einzig richtigen Auffassung aus, mit dem Machtspruch dass sie sprachl. unzulässig sei (weil מוּט nur wanken nicht sinken heisse!), um einer abenteuerlichen allegorischen Deutung zu folgen: nämlich das *Meer* = die Welt, Völkermasse überh., die wie ein unruhiges Meer v. ihrer Selbstsucht in beständiger Unruhe erhalten wird, u. die „Berge im Herzen des Meeres" = die mächtigsten Striche der Welt!

4. Ein anderes gangbares Bild der Bewegung u. des Aufruhrs der Völker: das Toben u. Brausen empörter Meereswogen, vgl. 65, 8. Jes. 8, 7. 8. 17, 12. Jer. 46, 7. 47, 2; hier aufgenommen aus dem am Schluss des vor. V. erwähnten Meer. Denn auf dieses ist ohne Zw. das suff. Sing. in מֵימָיו u. גְּאוֹתוֹ zu beziehen, ungeachtet es poet. in Pluralform יַמִּים steht

(Constr. dem Sinn nach), wie 107, 25 גַּלָּיו auf מַיִם רַבִּים V. 23. An sich könnte es auch auf Jhvh als Urheber dieser Bewegung bezogen werden (wie die alten Überss. u. Is. wenigstens im 2. Gl. annehmen), wozu das Beben der Berge im 2. Gl. besser passen würde, u. גאוה von Gott 68, 35. Deut. 33, 26 (vergl. גאה Ex. 15): aber das passt nicht gut in diesen Zshang, da hier der Aufruhr empörter Naturkräfte im Ggsatz mit Gott u. s. Reich steht. Und dass גאוה auch von d. Empörung des Meeres stehn kann, zeigt d. Gebrauch der gleichbedeut. Formen גְּאוּת 89, 10 u. גאון Hiob 38, 11 in diesem Sinn (vgl. גאה Hez. 47, 5 u. אַדִּיר Ex. 15, 10. Ps. 93, 4).

Da der Vers seinem Inhalt nach keinen selbständigen Sinn gibt, so nimmt man die Imperff. יֶהֱמוּ u. s. w. entweder concessiv *mögen toben* u. s. w. (v. Till Ros. de W.), näml. das hat nichts zu sagen, im Gefühl der Sicherheit gesprochen (vergl. 12, 9. 14, 6); oder als Umstandssatz, oder vielmehr Fortsetzung der Situation desselben u. Apposition zu בְּהָמִיר u. בְּמוֹט, mit Absprung von der Inf.-Constr. in d. Verb. fin.: also *wenn toben* u. s. w. (S. Schmidt JHM. Hgstb.). Allein das wäre ein lahmer Strophenschluss. Es ist vielm. nach Inhalt u. Form ein Vordersatz, wie auch Calv. richtig gefühlt hat, der den fehlenden Nachsatz in dem folg. 5. Vers sucht, wie wieder Hitz., aber mit Zerstörung der Strophenabth., während man ihn bei concess. Fassung aus dem Sinn ergänzt; wahrsch. liegt er aber in dem ausgefallenen Refrain (s. krit. Note). Dann beginnt mit diesem V. ein zweites Verspar, das den im ersten enthaltenen Grundgedanken durch den Ggsatz stärker hervorhebt.

V. 5—8. Zweite Strophe: Frieden u. Freude der Stadt Gottes, der in ihrer Mitte wohnt u. sie beschirmt.

V. 4. סֶלָה steht hier auffallender Weise ohne den in den beiden andern Strophen damit verbundenen Refrain. Dieser kann aber urspr. nach der ganzen regelmässigen strophischen Gliederung des Ps. auch hier nicht gefehlt haben; um so weniger da 1) nun die erste Strophe nur drei Verse bildet statt vier (die Hgstb. unstatthaft durch Herbeiziehung der Überschrift ergänzen will); wodurch, da diese sonst zwei Verspare bilden, 2) das zweite Verspar hier verstümmelt ist; u. damit 3) auch der Sinn, indem nun V. 4 ein Vordersatz ohne Nachsatz steht (s. oben). So auch Ew. Olsh. Baur.

mitten unter den Stürmen draussen, u. Herstellung der Ruhe auf Erden durch das Machtgebot Jhvhs. Das erste Verspar stellt wieder die Idee im allg. u. positiv vor, das zweite im Gegensatz der Weltmächte mit der Macht Gottes. — *Ein Strom*] steht im Ggsatz mit dem stürmischen Meer V. 4, das alles verwüstet, als ein ruhiger sanftfliessender Fluss, der mit seinen *Bächen* d. i. Armen u. Canälen seine Umgebungen wohlthätig befruchtet u. erquickt — ein Bild des Friedens u. der Segnungen die die heilige Stadt unter dem Schutz ihres Gottes geniesst (vgl. dasselbe Bild Jes. 48, 18. 66, 12). Man hat ihn, weil er die „Gottesstadt" d. i. Jerusalem erfreut (wie schon AE.), sinnreich auf die „sanftfliessenden Wasser" des Siloach Jes. 8, 6 gedeutet, als das einzig fliessende Wasser bei Jerusalem, u. dort ebenfalls symbolisch die unscheinbare verachtete Theokratie im Ggsatz mit dem alles überflutenden Euphrat, dem Symbol des Assyrischen Weltreichs, darstellend: allein diesen kann der Dichter, wenigstens direct, nicht wol unter dem „Strom" gemeint haben, da er weder ein Fluss noch ein Bach war, u. der Strom ein allg. Bild sein muss; doch könnte er demungeachtet jene Stelle des Jes. dabei im Auge gehabt haben, da der Gegensatz derselbe ist u. viell. auch die histor. Beziehung desselben. So auch Calv. Gei. Das Bild kann Gott selbst u. seine Regierung bedeuten (wie bei Jes. der Siloach die Theokratie), der wie ein Strom s. heil. Stadt schützend umgibt (vgl. Jes. 33, 21 wo Gott ihr statt grosser breiter Ströme dient), u. durch s. Bäche befruchtet. Hgstb. versteht darunter einen „geistlichen Fluss", den er (ähnl. wie JHM. vom Wort Gottes) von den Segnungen des Reichs Gottes, oder seinen „Reichsgnaden" deutet (vgl. 36, 9. Joel 4, 18. Hez. 47. Zach. 14, 8 u. a.); ein zu gesuchter Ausdruck für den einfachen Sinn. — נְהָרִ֗ nom. abs., vorangestellt als Ganzes im Ggsatz mit dem Meer (Hgstb.), um dann seine „Bäche" als die Mittel u. Wege seiner wohlthätigen Wirksamkeit folgen zu lassen. — *Stadt Gottes*] wie 48, 2. 9. 87, 3. 101, 8. — קָדֹשׁ] entw. mit versetztem Vocal st. קֹדֶשׁ *d. Heiligthum der Wohnungen des Höchsten* (wie Symm. *το ἁγιον της κατασκηνωσεως*), wie 65, 5. Jes. 57, 15 (vgl. Ex. 15, 16 בְּגֹדֶל זְרוֹעֲךָ st. בִּגְדֹל), oder Adj. zur Stadt Gottes *heilig durch die Wohnungen* u. s. w. (Genitiv zu näherer Bestimmung des Adj.

Ges. §. 112, 2), was aber gezwungen; [auch ist עִיר fem. Hitz.: „ein Strom, dessen Bäche . . ., ist der Heilige d. Wohn. des Höchsten“; also Gott selbst d. Strom. Aber welch' sonderbare Gottesbezeichnung: d. Heilige d. W. des H.!] Der Plur. „Wohnungen“ st. Sing., wie 43, 3 u. a.

6. Hier ist erst Gott ausdrückl. als Grund der Sicherheit der Gottesstadt genannt; u. wie im vorherg. V. die Segnungen, so hier die Sicherheit u. die nie ausbleibende Hülfe u. Rettung die sie von dem Gott in ihrer Mitte geniesst gepriesen. — לִפְנוֹת בֹּקֶר] eig. *gegen Morgen*, wie Ex. 14, 27. Richt. 19, 26 (ebenso לְ עֶרֶב Gen. 24, 63 u. a.): nicht = frühe, bald (Ros. Ges.), oder jeden Morgen (Hitz. de W.), was לַבְּקָרִים heissen müste: sondern vom Morgen der Erlösung, im Gegensatz mit der Nacht des Unglücks (wie schon Kimchi), s. zu 5, 4; u. viell. mit Anspielung auf Ex. 14, 27 wo dieselbe Phrase auch v. Eintritt der Rettung steht (JHM. Hgstb.).

V. 7. 8. Das zweite Verspar veranschaulicht den Gedanken des ersten wieder ebenso durch den Gegensatz zwischen der Erschütterung der Weltreiche u. der unerschütterlichen Sicherheit des Volks Gottes, wie d. zweite Verspar (nach der Ergänzung zu V. 4) der ersten Strophe. Auch ist sie offenbar in Beziehung zu jener gesetzt, durch Wiederaufnahme der dort gebrauchten Verba: הָמוּ an der Spitze wie V. 4, u. מָטוּ aus מוֹט V. 3; aber beide hier nicht mehr von der Natur, sondern auf politische Erschütterungen angewendet. Damit ist zugleich das Gebiet der Geschichte u. Erfahrung betreten, auf welche die Perff. offenbar zurückblicken; die gew. ebenfalls als Praess. genommen werden wie die Imperff. V. 4, aber unstreitig nicht bedeutungslos mit jenen wechseln, sondern im Ggsatz damit, u. Praett. sein müssen (so auch Calv. Gei. JHMich.). Ausser dem Gegensatz im grossen zwischen V. 7 u. dem Refrain V. 8 (wie in der ersten Strophe), bildet sich aber hier innerhalb des 7. V. noch ein kleinerer: zwischen dem Aufruhr der Weltreiche im ersten Halbv., u. dem ihn schreckenden Donnerwort Gottes (was in der dritten Strophe weiter ausgeführt ist, also hier einen Übergang dazu bildet). Hgstb. will diesen Ggsatz im 7. V. nicht gelten lassen, u. besteht darauf dass er erst im 8. V. eintrete: aber er kann ihn nur durch eine unstatthafte Erklärung von מוֹט entfernen (s. nach-

her). — המה] d. gebräuchl. Wort vom Tosen einer Volksmenge u. von Heeren, wie 83, 3. Jes. 17, 12. 1. Kön. 1, 41. — *Wanken*] v. Bergen V. 3 hier übergetr. auf Länder u. Völker, wie 60, 4. Jes. 24, 19. — נתן בקול] (d. Subject ist Gott, wie aus der Sache selbst erhellt) vom Donner, wie 68, 34 [wo aber noch das Obj. קוֹל עֹז folgt] st. נ׳ קול [wie Jer. 12, 8] (s. zu 18, 14)[105]). Das folg. תָּמוּג אָרֶץ] *es zagt die Erde* drückt durch das Asyndeton die sofortige Wirkung des göttlichen Donnerworts aus, wie 30, 8. 76, 9 u. o., u. d. Imperf. wol Praes. als fortdauernde Wirkung. מוּג eig. *zerfliessen*, daher bildl. von der auflösenden Wirkung der Furcht (wie מסס u. das verwandte מקק) = *zagen, bangen,* bes. im Niph.; u. zwar meist wie hier als Wirkung Gottes u. göttlicher Gerichte, wie 75, 4. Ex. 15, 15. Jes. 14, 31. 64, 6. Am. 9, 5. Für den Sinn unsrer Stelle vgl. besonders 76, 9 „vom Himmel liessest du hören das Gericht; die Erde erbebte u. ward still“ (mit demselben Asyndeton); u. für den *Donner* als Symbol des göttl. Einschreitens u. Gerichts 1. Sam. 2, 10. 7, 10. 12, 16 ff. [u. bes. Jes. 30, 30 f.]. Hieraus wird erhellen was von dem Widerspruch Hgstb.'s zu halten ist, der die gangb. Auffassung des Ausdrucks, als Beschwichtigung des Völkeraufruhrs, „für durchaus unzulässig“ erklärt, u. ihn im eigentl. Sinn vom Zerfliessen, Auflösen der Erde — entspr. dem „Wanken“ der Reiche im 1. Gl., u. als Fortsetzung dieser Schilderung, nur auf Gott als letzte Ursache zurückgeführt — geltend macht; aus keinem andern Grund als weil der Ggsatz erst im folg. V. enthalten sei. — Im Refrain V. 8 ist der Name יהוה natürl. in der Formel יהוה צְבָאוֹת (bes. bei Jes. gangbar) beibehalten. Das עִמָּנוּ erinnert an das Rettungssymbol עִמָּנוּ אֵל Jes. 7, 14. 8, 8. 10.

---

[105]) Man erklärt das בְּקוֹל st. קול gew. durch Ellipse eines allgemeinen Worts für *Schall* als Object von נתן: *edere* (strepitum oder fremitum) *voce;* Ges. th. mit Berufung auf den gleichen Gebrauch der Phrasen *schütteln den Kopf* u. *mit d. Kopf, knirschen die Zähne* u. *mit den Zähnen* u. dergl. (Ges. §. 138, 1 A. 3 u. Note). Diese Anal. ist richtig (s. zu 22, 8), aber nicht jene Ellipse: נתן scheint die Bedeut. *tönen, schallen* an sich gehabt zu haben, wie sie in תִּנָּה u. תַּנִּים = אִיִּים (eig. Heuler, v. d. Schakalen) vorliegt; u. so in נ׳ בְּקוֹל, während in נ׳ קול *tönen* = tr. *tönen lassen,* vergl. נ׳ תֹּף 81, 3 u. נשׂא בְתֹף Hiob 21, 12.

V. 9—12. Dritte Strophe: Schluss u. Anwendung, mit nochmaligem Rückblick auf das Einschreiten Gottes. Das „kommet, schauet“ muss auf eine Thatsache der Vergangenheit gehn, u. zwar wol einer noch frischen u. in ihrer Wirkung fortdauernden; worauf auch d. Perf. שָׂם zu weisen scheint. Aber der Rückblick ist gemischt mit allgemeinen Bildern, die die Thatsache zu einer allgem. Wahrheit machen u. eine allg. Anwendung begründen. Das erste Verspar gibt den Rückblick auf d. Einschreiten Gottes (negat.), das zweite die Anwendung.

9. *Kommet, schauet* u. s. w.] ebenso 66, 5 vgl. 16 [u. Jes. 33, 13]. — שַׁמּוֹת] (Plur. nur hier statt des gew. Sing. שַׁמָּה, wie öft. מִשַּׁמּוֹת, שִׁמְמוֹת st. מִשַּׁמָּה, שִׁמְמָה) vereinigt die beiden Bedeutungen *Verwüstung* u. *Staunen* (wie schon das Verb.), die auch beide hier passen. Die erste, *Verwüstung, Zerstörung*, haben Hier. (solitudines) Ch. (צְדָיָן) die Rabb. Calv. Geier Ros. de W. Hgstb. Del. u. die Meisten. Die zweite, *Staunen, Erstarren* = Schrecken, Furcht, u. die dadurch herbeigeführte Ruhe, oder auch meton. staunenswerthe, schreckl. Dinge (stupenda, horrenda, wie oft bes. bei Jer.) — passt noch besser zu מוג V. 7 u. dem folg. משבית V. 10. In diesem meton. Sinn schon Al. (τέρατα) Syr. (mirabilia) JHM. Ew. Hitz., der auch das Verb. שׁוּם dafür geltend macht, vgl. Jer. 32, 20 u. dagegen Jes. 13, 9. Jer. 4, 7. 18, 16 u. a. (stupenda = נוֹרָאוֹת, was Hgstb. frischweg für „auf gar keinem Grund beruhend“ erklärt); and. beides verbindend desolationes stupendas (S. Schm.), was aber unstatthaft.

10. Beschreibung der einschreitenden Thätigkeit Gottes, wie er den Kriegen ein Ende macht, bildl. ausgedrückt durch Zerstörung der Kriegswaffen (proph. Bild, wie Jes. 9, 4 vgl. 2, 4. Mich. 4, 3). — קָצִין] parall. שׁבר vom Bogen = Zerhauen (vgl. 129, 4 vom Strick); sonst aber vom Abhauen, Verstümmeln z. B. d. Hände u. Füsse Richt. 1, 7; daher vielleicht: die Spitze abhauen (vgl. 58, 8 von Pfeilen יתמוללו).

V. 9. יהוה dafür haben viele Hdss. (32 Kenn. 46 de R.), Syr. u. die Rabb. namentl. Kimchi אֱלֹהִים; ebenso in derselben Phrase 66, 5 (was aber auch die Quelle der LA. sein kann). Die Regel ist im 2. Buche allerdings für אלהים st. יהוה, allein bei den vielen Ausnahmen durchaus nicht entscheidend.

11. Nun die Anwendung, eingekleidet in einen Zuruf, Ermahnung Gottes an die Völker, abzulassen vom Krieg (namentlich vom Angriff auf sein Volk Israel), u. ihn als Gott u. Herrscher der Völker anzuerkennen. Die letzten Worte, die die Weltherrschaft Gottes bezeichnen, könnten eine Anerkennung als Oberherrn u. Schiedsrichter der Völker besagen, wodurch d. Ablassen vom Krieg, als Folge dieser Anerkennung, die Bedeut. eines allgem. Gottesfriedens erhalten würde (eine Messian. Idee wie Jes. 2, 4. Mich. 4, 3 u. a.): aber in diesem Zshang hat es wol bloss Beziehung auf d. Schutz des Israel. Volks. — הַרְפּוּ] eigentl. mit יָד die Hand sinken lassen (u. abziehen) von etwas (mit מִן); dann abs. ohne Accus. יד u. ohne Praep. מן, wie hier u. 1. Sam. 15, 16. — רוּם] erhaben sein = נִשָּׂא, גבה, גאה u. dgl., von der göttl. Hoheit (Majestät) u. Macht u. ihrer Erweisung, wie 57, 6. 12 (21, 14). Jes. 52, 13.

Psalm XLVII.

Hymnus auf Jhvh, als König der ganzen Erde und aller Völker.

1. [Dem Meister; von den Söhnen Korachs ein Gesang.]
2. Alle Völker, klatschet (in) die Hand,
   jauchzet Gott mit Jubelton.
3. Denn Jhvh, der Höchste, ist furchtbar,
   ein grosser König über die ganze Erde.

4. Er treibe die Völker unter uns,
   und die Nationen unter unsere Füsse:
5. Er erwähle (sie) uns*) als unser Besitzthum (Erbtheil),
   als den Stolz Jakobs, den er geliebt hat. (Selah.)

6. Aufgefahren ist Gott mit Jauchzen,
   Jhvh mit Posaunenton.
7. Singet Gott, singet,
   singet unserm König, singet!

*) Nach andrer LA.: er erweitere uns (mache uns weit) unser B.

8. Denn König der ganzen Erde ist Gott,
singet ein Lied (eig. eine Lehre)!
9. König ist Gott geworden über die Heiden,
Gott hat sich gesetzt auf seinen heiligen Thron.

10. Die Edlen (Fürsten) der Völker haben sich versammelt,
ein Volk des Gottes Abrahams:
denn Gottes sind die Schilde der Erde,
sehr hat er sich erhöht.

Ein Hymnus in Jubelton: Aufforderung aller Völker Jhvh zu huldigen, als dem grossen u. furchtbaren König über die ganze Erde, der seinem Volk die Völker unterwerfen u. zu ihrem Besitzthum ausersehn werde [s. aber unten]; der eben von neuem sich auf s. Thron gesetzt u. als König der Erde erwiesen hat, vor ihm die Fürsten der Völker versammelt als seine Unterthanen u. Angehörige. — Das ist ungefär der Inhalt des Ps., dessen eigentl. Beziehung u. Gedankenfolge wegen der lyrischen Form u. der allgemeinen mehrfacher Auffassung u. Anwendung fähigen Phrasen schwer genau anzugeben ist. Wenn nach d. gangb. Sprachgebr. die aufgerufenen עַמִּים V. 2 u. die Fürsten derselben V. 10 wirkl. auswärtige Völker sind (wie V. 4), so ist die Idee des Ps. eine Messianische (Ausdehnung des Reichs Gottes über alle Völker). Der Jubelton, ähnlich dem 24. Ps., führt auf ein Sieges- u. Triumphlied, wie man's auch allgem. ansieht. Nur welcher Sieg die Veranlassung gegeben, ist unter den Ausll. streitig, die sich verschiedene in der Geschichte erwähnte nach Belieben aussuchen. Denn obgleich man zieml. einig ist Ps. 46—48 als zusammengehörig zu betrachten, so bleiben doch nur wenige bei der Ps. 46 u. 48 angenommenen Situation stehn. Hitz., der ihn wie den vorherg. u. folg. in die Zeit Josajahs u. Hizkiahs setzt u. Jesajah zum Verfasser macht, bezieht ihn auf Hizkiahs Bezwingung der Philister 2. Kön. 18, 8; Hgstb. dagegen (wie Ven., der auch Ps. 48. 83 dahin zieht, u. Del.) auf den Sieg Josaphats über die verbündeten Moabiter, Ammoniter, Edomiter u. Araber 2. Chron. 20, als „die einzig zulässige Beziehung“: besonders da nach 2. Chron. 20, 19 die Korachiten bei d. Heer anwesend waren u. nach ebendas. V. 26 eben diesen Ps. in dem „Lobethal“ noch auf d. Schlachtfeld vor der Rückkehr des Heers in die heil. Stadt u. des himmlischen Heerführers in den Himmel (vgl. V. 6 unsers Ps.), gesungen haben! Olsh. wegen der Bekehrung heidnischer Völker V. 10 auf die Unterwerfung (u. Beschneidung) der Idumaeer durch Joh. Hyrkanus Jos. XIII, 9, 1. Paulus begnügt sich mit irgend einer Rückkehr der Bundeslade aus einem siegreichen Krieg; ebenso de W., der nach V. 10 eine Begleitung der besiegten oder verbündeten Fürsten dabei annimmt. Ros.

schliest richtig aus V. 9. 10, u. den bei neu erwählten Königen gebräuchl. Bezeigungen V. 2, dass wir hier eine Huldigung u. fröhl. Zurufungen der fremden Völker u. Fürsten oder des Dichters über den neuen mit Israel gemeinschaftl. König Jhvh vor uns haben. Ew. auf den Einzug in den zweiten Tempel nach der Rückkehr aus dem Exil u. die Herrschaft Jhvhs vom Zion aus zur Bekehrung der Heiden. Die ältern Ausll. auf den Einzug der Bundeslade 2. Sam. 6 (wie Ps. 24), aber zugleich als eine Weissagung auf die Himmelfart Christi u. s. Weltherrschaft (wie schon die Rabb. auf die des Messias); u. so auch wieder Cl. u. Stier, als höhern Sinn neben der nächsten histor. Beziehung auf irgend einen vorbildl. Einzug der Bundeslade. Ich meinesth. bleibe dabei stehn (wie schon zu Ps. 46 bemerkt) darin die lyrische Ausführung des am Ende des vor. Ps. (46, 11) hervortretenden Grundgedankens zu sehn, dass *Gott über die Erde und die Völker* (Heiden) *erhaben* d. i. Herrscher der Welt ist.

Zwei Theile oder Strophen, geschieden durch Selah: V. 2 — 5 u. V. 6 — 10; deren zweite aber nur das Thema der ersten — die Aufforderung zum Lobgesang u. dass Gott König der ganzen Erde ist (V. 2. 3) — lyrisch variirt u. ausklingt, mit Zurufen oder Wiederholungen (gleich Wiederhallen) wie antwortender Chöre bei einem festlichen Aufzug: ähnlich wie Ps. 24 im 2. Theil (der auch durch Selah vom ersten geschieden ist). Jede zerfällt in zwei Verspare, nach welchen die zweite noch einen längern alleinstehenden Vers zum Schluss hat.

V. 2. 3. Thema: Aufforderung aller Völker zum Huldigungsjubel den sie Jhvh als dem grossen furchtbaren König der ganzen Erde entgegenbringen sollen; ähnl. der Eingang Ps. 66, 1 ff. Die Ausdrücke *die Hände zusammenschlagen* d. i. klatschen, eine Beifalls- u. Freudensbezeigung (hier durch תִּקְעוּ כָף bezeichnet wie Nah. 3, 19 — wo es aber Schadenfreude bezeichnet —, sonst מָחָא כַף 98, 8. Jes. 55, 12 auch über Gott, u. הַכֵּה כַף 2. Kön. 11, 12 über einen neuen König) u. הָרִיעוּ *jauchzen* (wovon תְּרוּעָה V. 6) besagen mehr als bloss Lob Gottes, nämlich öffentliche Freudenbezeigungen, u. zwar bei einem festlichen Aufzug: nach Analogie des Jauchzens 1. Sam. 10, 24 (vgl תְּרוּעַת מֶלֶךְ Num. 23, 21) u. des Händeklatschens 2. Kön. 11, 12 (bei der Begrüssung eines neuen Königs) wahrscheinl. Huldigungsfeierlichkeiten, wie es Ros. u. Stier wol richtig gefasst haben. Ganz verfehlt muthet Hgstb. den Heiden zu über den so eben den Israeliten verliehenen Sieg über sie, also ihre eigne Niederlage, zu jubeln (was schon Calv. undenkbar ge-

funden hat), weil sich darin die Herrlichkeit Gottes erwiesen habe: Wie dergl. Aufrufe poetisch zu fassen seien s. zu 9, 12. [עֶלְיוֹן] am besten mit den Acc. als Praed.: Jhvh ist hocherhaben, furchtbar.]

V. 4. 5. Hier der Vorzug Israels, dem Gott Völker unterwerfen u. (als ein potenzirtes Land Kanaan) zum Eigenthum erlesen werde. Dieser Abschnitt macht durch s. Form an dieser Stelle grosse Schwierigkeit. Der Inhalt u. Zshang scheint auf eine vergangene Thatsache hinzuweisen, besonders die Erwählung Israels u. s. Einsetzung in d. Land Kanaan, u. so die alten Überss. u. die meisten neueren Ausll. [M. E. wird in V. 4—6, die trotz des סֶלָה zusammenzunehmen sind, geschildert wie Jhvh König eines Reiches auf Erden geworden ist, indem zurückgeblickt wird auf die Unterwerfung der Kanaaniter V. 4, auf die Einsetzung Israels in den Besitz Kanaans V. 5 u. auf den Einzug Jhvhs in seinen Königssitz auf dem Zion V. 6. יַדְבֵּר u. יִבְחַר nach poet. Licenz für וַיִּדְבֵּר, וַיִּב׳ (s. zu 18, 12. 14), wie hernach in עָלָה Perf. Zu V. 4 vergl. 9, 6. 10, 16.] Allein die Imperff. (u. nach d. Form יַדְבֵּר sogar Optative) bezeichnen es als Zukunft (Wunsch oder Hoffnung); u. so die ältern Ausll. (Calv. Gei. S. Schmid JHMich. u. s. w.) als Mess. Weissagung v. d. künftigen Herrlichkeit Israels, wie unter den neuern Cl. Stier u. a., was aber wenigstens V. 5 nicht gradezu bedeuten kann (s. nachher). Hgstb. als Praess., aber von einer frischen That Gottes (der jüngsten Vergangenheit) u. einer dadurch bethätigten neuen Erwählung des Erbes; u. ähnl. Ew. u. Olsh. (jeder von s. hist. Standpunct aus) von einer Wiedergewinnung desselben von den Heiden, was noch gezwungener u. unstatthafter. Nach der Form יַדְבֵּר u. dem Inhalt kann V. 4 nicht wol eine geschichtl. Thatsache, sondern nur einen Wunsch oder Hoffnung enthalten (wie denn auch 18, 39f. 48. 45, 6 die Phrase in diesem Sinn steht); V. 5 dagegen (Erwählung des Erbtheils) nur eine einmalige Thatsache der Vergangenheit. Denn נַחֲלָה] ist der gangbare Ausdruck für das heilige Land, als ihm von Jhvh statt der Kanaaniter zugewiesenes eigenthüml. u. erbl. Besitzthum (s. Lex.), u. dasselbe bezeichnet auch die prophetische Formel גְּאוֹן יַ׳] *der Stolz Jakobs* d. i. worauf Isr. stolz ist, dessen es sich rühmt (als Gabe der Gnade

Gottes), was an sich jedes edle Besitzthum, Kleinod — wie der Tempel Hez. 24, 21 die Stadt u. dgl. — sein kann, aber hier nach d. Parall. d. heil. Land sein muss, wie Am. 6, 8 (parall. die Stadt u. ihre Paläste) 8, 7 (wo man fälschl. Gott selbst versteht) Nah. 2, 3 (vergl. Jes. 13, 19 „Stolz der Chaldaeer" von Babel). Aber dann müste יִבְחַר] incorrect als Praet. stehn: *er erwählte*. Dazu kommt dass nicht zu ersehn ist was der Satz in diesem Sinn hier, besonders hinter der künftigen Unterwerfung der Völker, will. Er muss also doch wol etwas anderes sagen wollen als jene erste Erwählung: etwas Künftiges (wie es auch die Ausll. die es als Fut. oder Praes. nehmen darin gesucht haben), was mit der Unterwerfung der Völker u. zugleich mit dem göttl. Besitztitel des heil. Landes zusammenhängt. Dies führt auf eine Idee wie 2, 8 „ich will die Heiden machen zu deinem Erbtheil" (נחלתך), d. i. mit gleichem Besitztitel wie dein Erbtheil Kanaan (vergl. Jes. 14, 2. 54, 3); die man hier dadurch erhält dass man die Völker des vorherg. V. als nächsten Gegenstand des Verbums בחר, u. נחלתנו als zweiten nimmt: *er erwähle* (sie) *uns als unser Erbtheil* u. s. w. So ungefär auch Stier, u. ähnl. dem Sinn nach S. Schmid JHM. Cl., suppl. aus ihnen (den Heiden). Da aber hiebei das *wählen* nicht recht passt (welches überhaupt der Grund aller Verlegenheit ist), so ist viell. statt יִבְחַר zu lesen יַרְחֵב *er erweitere uns unser Erbtheil* (näml. mit den unterworfenen Völkern) zu einem potenzirten Kanaan, vergl. Gen. 26, 22 (mit לְ) Ex. 34, 24. Deut. 12, 20. 19, 8. 33, 20. Am. 1, 13. [Jene Erklär. (mit ergänztem Obj.) halte ich für ganz unstatthaft u. die Emendation für unnöthig.] — *Den er geliebt hat*] geht unstreitig auf Jakob (nicht auf das Land oder was man sonst unter גאון versteht), u. bezeichnet den Grund seiner Erwählung oder Bevorzugung, wie Mal. 1, 2.

V. 6ff. Der zweite Theil führt nun den Festzug, der im ersten angekündigt ist, selbst vor, mit seinem Geleite von Reigen u. Chören, die das Thema wiederholen u. variiren.

V. 5. יִבְחַר passt nicht in den Zshang (s. oben), u. vielleicht durch Verwechslung mit der ähnl. Phrase „*d. Volk zu s. Eigenthum erwählen*" (wie 33, 12. 135, 4) veranlast, st. יַרְחֵב. — אֶת Segol ohne Makkeph wie 60, 2. Spr. 3, 12 (Kimchi).

6. *Das Auffahren Jhvhs*] unter *Jauchzen* u. *Posaunenhall* ist wol entlehnt vom Einzug der Bundeslade, namentl. dem ersten auf Zion 2. Sam. 6, 15 (wo dieselben Ausdrücke); aber meint eigentl. das Auffahren Gottes zu seinem Sitz (dem himmlischen oder irdischen auf Zion), wie 68, 19, d. i. die Rückkehr dahin nach vollbrachter That auf Erden (Hgstb.), oder vielmehr das Wiedereinnehmen seines königl. Thrones V. 9, um s. Herrscherwirksamkeit zu üben, wie es öfter ausgedrückt wird wenn er einen sichtbaren Beweis davon gibt (9, 5), besonders nach scheinbarer Unthätigkeit (7, 7). Dies ist das Ereigniss welches der Gegenstand des Lieds ist. Die Perff. zeigen aber dass es bereits geschehen ist d. i. sich in seinen Wirkungen geäussert hat; folgl. sind es diese welche hier in poetischer Weise gefeiert werden, als Nachhall von Ps. 46. [Von Rückkehr Jhvhs zu seinem Wohnsitz sagt d. Ausdruck nichts. Zu dem Ausdruck עלה vgl. 1. Kön. 1, 35. 40.]

7. Der Aufruf mit gehäuften Imperativen, wie 68, 4. 33. 105, 2. 135, 3. 147, 7. 1. Chron. 16, 9, u. der Rhythmus wie 57, 2. 75, 2.

V. 8. 9. Der Hauptsatz des Ps., als Grund des Lobsingens mit כי wie V. 3, wo der Satz zuerst als Thema auftritt. Hier zuerst V. 8 das Königthum Gottes über die ganze Erde in allgemeiner Zeit (er ist König). Dann V. 9 im Perf. מלך eig.: *er ist König geworden* („regnum obtinuit" Calv. Stier), wie Jes. 52, 7; entspr. im 2. Gl. *hat sich auf s. heil. Thron gesetzt* d. i. hat sich als König erwiesen, sein königl. Recht u. Macht bethätigt (s. zu V. 6); doch ist es in späteren Tempelpsalmen (93, 1. 96, 10. 97, 1. 99, 1) zur gangb. Formel mit Praes.-Bedeut. geworden. — מַשְׂכִּיל] s. zu 32, 1. Hier vielleicht mit Rücksicht auf s. eigentl. Bedeutung Lehrlied, sofern der Ps. einen allgemeinen Satz ausspricht. Luther nach Alex. Vulg. als Adv. klüglich, aber gegen die Gramm. — *Sein heiliger Thron*] = göttlicher Sitz, im Himmel (wie 103, 19. Jes. 66, 1) oder auf Erden, wie der „heil. Palast" (5, 8. 11, 4). קֹדֶשׁ bezeichnet das Wesen der Gottheit, seine Majestät (s. zu 2, 6. 22, 4).

10. Die Folge aus dem Satz des Ps.: dass die Fürsten u. Edlen der Völker nun gleich ihren Völkern zum Volk Gottes

gehören, aus Oberherren nun Vasallen u. Unterthanen Gottes geworden sind (Stier). — נְדִיבִים] eig. *Edle* im sittl. Sinn, dann häufig im politischen = Fürsten, wie Num. 21, 18. Hiob 12, 21 u. a., u. so hier, wie aus d. parall. *Schilde* (vergl. Hos. 4, 18) erhellt; als Vertreter ihrer Völker, in deren Namen sie huldigen. Vergl. 68, 32. — נֶאֱסָפוּ] *sind versammelt*, scheint eine örtl. Versammlung vorauszusetzen, wie bei einem Festzug, wie er V. 2. 6ff. angedeutet ist: also um daran theilzunehmen. Natürlich nur ein bildl. Ausdruck ihrer Angehörigkeit zum Reich u. Volk Gottes, hergenommen von einer Reichsversammlung, als Versammlung der Grossen u. Edlen des Reichs (Ros. Stier), nicht um den König zu wählen oder zu bestätigen u. anzuerkennen (wie Ros. nach 2. Sam. 5, 1. 2), sondern um ihm im Namen ihrer Völker zu huldigen (an dem festl. Huldigungszug theilzunehmen). Auch de W. u. Olsh. nehmen diesen Zweck an, aber von der Annahme eines Triumphzugs zur Feier eines Siegs ausgehend, die Fürsten als Überwundene oder Verbündete (wodurch aber die religiöse Idee des Ps. zu einer rein politischen herabgedrückt wird). Übrigens kommt eine *Versammlung der Völker* in diesem Sinn anderwärts auch ohne solche örtl. Bez. auf einen Festzug oder d. Heiligth., nur als Bedingung der Einheit u. Gemeinschaft vor, wie 102, 23 („um Jhvh zu dienen") Jes. 66, 18. — *Volk des Gottes Abr.*] ist das Israel. Volk als heil. Volk, vielleicht mit Bez. auf die Verheissung an Abraham (Gen. 12, 2f. u. s. w.). Das עַם אֱ֝ kann grammatisch nur Apposition zum Vorherg. sein, oder die Eigenschaft in der die Fürsten versammelt sind u. am Zug theilnehmen = als Volk des Gottes Abr. (wie schon Symm. Hier., dann Cler. JHM. Stier de W. 4. A), oder um es zu werden (wie AE. Luth. „zu einem Volk" Vat. Jun. Hitz. Del.), d. i. als *Gott angehörig*, wie das folg. Gl. besagt. Weil das aber etwas hart scheint (die Einwendungen Hgstb.'s — עם אֱ֝ könne

V. 10. Statt עַם übersetzen die alten Überss. (ausg. Symm. u. Ch.) u. sogar Kimchi, dem Flam. u. a. folgen, עִם *mit dem Gott A.'s.* Ebenso will aus obigen Gründen Cappell. crit. s. IV, 17, 3 lesen (wie auch Ew.), oder vor עַם einschieben (wie früher Hitz u. Olsh.). Aber dazu ist kein hinl. Grund vorhanden. [M. E. ist die Aussprache עִם nothwendig; vgl. zu עַם 2. Sam. 6, 7.]

nicht ein Volk sondern nur das Volk des G. A. heissen, es gebe nicht mehrere Völker Gottes sond. nur eins, u. die *Fürsten* können nicht ein *Volk* genannt werden — sind jedoch nicht triftig), u. besond. weil gewöhnl. diese Idee als ein Versammeltwerden zum Volk Gottes ausgedrückt ist (so namentl. die Grundidee des 2. Theils des Jes. z. B. 49, 14ff. 56, 6ff. 60, 3ff. vergl. Zach. 8, 23; Calv. urgirt Ephes. 3, 6), so haben die meisten Ausll. *versammelt werden zum Volk* u. s. w. übersetzt (Calv. u. s. w.), mit Ergänz. von לְ oder אֶל (Geier Ros.), oder als Accus. auf die Frage wohin (de W. 3. A. Hengstenb.): aber das eine wie das andre ist gegen die Accent. u. grammat. unstatthaft. Am leichtesten beseitigen die Schwierigkeit der Appos. diejenigen welche עַמִּים hier wie V. 2 v. d. Israel. Stämmen, also נְדִיבֵי עַ׳ von den Israel. Häuptlingen verstehn, sowie אֶרֶץ = *das Land* (Cler. Ges.); aber עַמִּים ist in dieser Bedeut. in keiner der dafür (z. B. Ges. thes.) angeff. Stellen erweislich [106]), u. mit dem ganzen Sinn des Ps. im Widerspruch. — מְאֹד נַעֲלָה] *er ist sehr erhaben,* ein nachschlagender abgerissener u. weder dem Sinn noch der Constr. nach in den Bau des V. sich fügender Satz (dessen nicht ausgedrücktes Subj., Gott, aus d. Sinn zu entnehmen), wie ein Nachhall von עֶלְיָה V. 6 u. vielleicht gangb. Formel (vergl. 97, 9). [Dass „Schilde" = Fürsten, als Beschützer d. Länder u. Völker, sein sollen ist hier noch schwerer glaublich, als Hos. 4, 18. Da es Sitte war bei feierl. Aufzügen Schilde vor dem Könige herzutragen (1. Kön. 14, 28 vgl. 10, 16), wie die fasces vor den Consuln, so könnte der Satz „Gottes sind die Schilde d. E." ihn überhaupt nur als den königl. Herrn d. Erde bezeichnen.]

---

[106]) Sind sämmtl. misverstanden; nur mit dem Suff. steht bekanntl. d. Plur. oft st. Sing.

Psalm XLVIII*).

Obhut Gottes über Zion.

1. [Ein Lied, Gesang der Söhne Korachs.]
2. Gross ist Jhvh und sehr gerühmt,
in der Stadt unsers Gottes, seinem heiligen Berge.
3. Eine schöne Höhe, die Freude des ganzen Landes ist der Zionsberg;
im äussersten Norden die Stadt des grossen Königs.

4. Gott ist in ihren Palästen,
kund geworden als eine Veste.
5. Denn siehe die Könige kamen zusammen:
geschwunden sind sie allzumal.

6. Sie sahen: da staunten sie,
wurden erschreckt, verscheucht.
7. Zittern fasste sie daselbst,
Wehen, wie die Gebärerin.

8. Durch den Ostwind
zertrümmerst du Tarschischschiffe.
9. Wie wir gehört haben, also haben wir's gesehen,
in der Stadt Jhvhs der Heerschaaren, in der Stadt unsers Gottes;
Gott wird sie feststehn lassen auf ewig. (Selah.)

10. Wir haben gesonnen, o Gott, über deine Gnade
im Innern deines Palastes.
11. Wie dein Name, o Gott,
so sei dein Ruhm bis an die Erd-Enden**);
von Gerechtigkeit voll ist deine Rechte.
12. Es freut sich der Zionsberg,
es jubeln die Töchter Judahs,
wegen deiner Gerichte.

13. Umwandelt Zion und umkreiset sie,
zählet ihre Thürme;
14. Richtet euren Sinn auf ihren Zwinger,
durchschreitet ihre Paläste;
auf dass ihr's erzählet dem künftigen Geschlecht.

---

*) Hitzig Begriff der Kritik S. 49 ff.

**) Oder: auf den Erd-Enden.

15. Denn dieser*) Gott ist unser Gott immer und ewig,
er wird uns leiten bis zum Sterben.

Thema wie Ps. 46 u. vielleicht Nachhall desselben (s. Einl. zu diesem Ps.): schützende Obhut Jhvhs über die Stadt Gottes, in einem frischen Beispiel bethätigt, nämlich der plötzlichen Befreiung Jerusalems von einem feindlichen Angriff; die dem Andenken des geretteten Volks zur Überlieferung an die Nachkommen vorgehalten wird. Sie geht wahrscheinlich auf die Befreiung Jerusalems von d. Belagerung der Assyrer unter Sanherib zur Zeit Hizkiahs (2. Kön. 18. 19. Jes. 36 ff.), die der Ausgangs- u. Mittelpunct so vieler Reden Jesajahs u. Gegenstand mannigfacher Betrachtung Mahnung Verheissung u. Verherrlichung ist, wie Cap. 8 ff. 28 ff. bes. 29, 1—7 u. Cap. 33 (womit hier mehrfache z. Th. wörtl. Berührungen sich finden). So schon Calv. (der unter den als möglich gedachten Beziehungen auf Josaphat, Asa, Achaz, Hizkiah die beiden letztern hervorhebt) de W. Hitz. Ew. Die Mehrheit der feindlichen „Könige" könnte zwar eher auf die schon von Calv. hervorgehobene Bedrohung Jerusalems unter Achaz durch die verbündeten Könige v. Israel u. Syrien (2. Kön. 16, 5 ff. vgl. Jes. Cap. 7) zu führen scheinen: aber diese verhängnissvolle Rettung durch die Assyrer kann kein frommer Dichter im Angesicht der Reden Jesajahs preisen wollen; u. die Vermuthung G. Baur's dass er der Gegenpartei angehört habe, ist so abenteuerlich wie möglich. Sie könnte allenfalls mit Hitz. auch historisch aus den auf Seiten der Assyrer kämpfenden Vasallenkönigen erklärt werden [vgl. Jes. 10, 8]; kommt aber in der That nach der bekannten Eigenschaft des poetischen u. prophetischen Stils ebensowenig in Betracht wie die Königreiche 46, 7 u. die Könige im Lied der Deborah Richt. 5, 3. 19, die ihrerseits wieder vielfach als Vorbild gewirkt haben mögen. Zwar meldet die Geschichte nur von einem Versuch der Assyrer die Stadt durch eine Demonstration einzunehmen, nichts von einer wirklichen Belagerung, u. scheint sogar 2. Kön. 19, 32 ff. das Gegentheil anzudeuten: allein einestheils scheint manches in den Reden Jesajahs Cap. 22. 29, 1 ff. 33, 18 auf eine wirkliche Belagerung zu gehn; anderntheils, wenn darin nur eine poetische Figur u. Übertreibung liegen sollte, sind auch die Äusserungen unsers Ps., die kaum so weit gehn als jene, ebenso zu verstehn. Hgstb. u. Del. (wie schon Vat. Rud. Ven. Ros. Movers über d. Chronik S. 111) beziehn den Ps. wie Ps. 47 auf den Sieg Josaphats über die verbündeten Moabiter, Ammoniter u. s. w. nach

---

*) Oder: hier ist Gott u. s. w. Oder: Dass hier Gott unser Gott ist u. s. w.

2. Chron. 20*). Aber auch die unglaubl. Erzählung der Chronik als geschichtlich angenommen: wie kann man jene Schlacht bei Tekoa als eine Belagerung oder Bedrängniss Jerusalems betrachten, u. sich ihrer geretteten Thürme u. s. w. erfreuen? — Die Rabb. beziehn ihn, wie die Vorhergg., auf die Zeiten des Messias, den Kampf mit Gog u. Magog u. die ewige Herrlichk. Jerusalems; ähnl. die ältern christl. Ausll. auf d. geistl. Zion oder die Kirche Christi, ihre Herrlichk. u. Ewigkeit.

Der Ps. zerfällt nach einer Eingangsstrophe V. 2. 3, die den allgem. Gedanken dass die heil. Stadt unter der Obhut ihres Gottes stehe ausdrückt, in zwei gleiche Theile, die (wie Ps. 47) durch *Selah* geschieden sind: 1) V. 4 — 9 die Bethätigung des göttl. Schutzes in der Befreiung der Stadt durch Zerstreuung der Feinde; 2) V. 10—15 der Dank für die Rettung u. ihre Überlieferung an die Nachwelt. Der erste bewegt sich in Versparen, der zweite bildet zwei Gruppen von je drei Versen.

1. שִׁיר u. מִזְמוֹר neben einander, wie 65 u. ohne beigefügte Angabe des Verf. 66—68, jenes allg. Gesang, dieses spec. das von Saitenspiel begleitete Lied; s. Bd. I, S. 38f.

V. 2. 3. Im Eingang wie gew. als Grundlage (Thema) das allg. Verhältniss zwischen Gott u. seiner heil. Stadt: Grösse Gottes u. die Schönheit, Würde u. Herrlichkeit welche die Stadt als seine Residenz erhält.

מְהֻלָּל] s. zu 18, 4. — *Stadt unsres Gottes*] (wie auch V. 9) — wie *Stadt Gottes* schlechtweg 46, 5 — eine gangbare Benennung von Jerusalem = Residenzstadt Gottes, vgl. V. 3. — *Der heilige Berg*] wie V. 3 der *Berg Zion*, ist nicht ein einzelner Berg, sondern die ganze Stadt Jerusalem als Sitz Gottes (s. zu 2, 6); wie sich auch in diesem Ps. in der durchgängigen Apposition desselben mit der Stadt zeigt, V. 2. 3. 12. 13. Hgstb. erklärt es gezwungen genug daraus dass der heil. Berg

*) Sie glauben noch eine besondre Bestätigung in V. 8 dem Zerbrechen der Tarschischschiffe zu finden, vgl. 1. Kön. 22, 49. 2. Chron. 20, 36f. wornach Josaphat sich mit d. König v. Israel zur Handelsschiffart verbunden habe, die Schiffe aber gescheitert seien (נִשְׁבְּרוּ), worin man ein Gottesgericht erkannt habe! Allein nach 1. Kön. sind ihm zwar Tarschischschiffe gescheitert, aber die von Achazjah angetragene Verbindung ist er nicht eingegangen; erst die Chronik lässt beide sich zu diesem Zweck verbinden, aber nur um — ihrer bekannten Tendenz nach — das Scheitern als Strafe Gottes daraus ableiten zu können.

(Tempelberg) d. Centrum der Stadt u. diese in geistl. Sinn ganz auf Zion lag!

3. יְפֵה־נוֹף] wörtl. *schön von Höhe* (wie „schön von Gestalt von Augen, von Frucht, Laub“ u. dgl.) d. i. eine schöne Höhe. Schönheit wird der heil. Stadt auch 50, 2. Hez. 16, 14. Klgl. 2, 15 beigelegt, u. zwar eine berühmte u. „Vollendung der Schönheit“ (wie Hez. 27, 3. 28, 12 auch Tyrus u. s. König nennt), die nicht eine natürliche, sondern nur eine geistige sein kann. נוֹף (nur hier) ist erst seit Reland u. A. Schultens als = Ar. نَوْف *Höhe* anerkannt (s. Ges. thes., wo auch die rathlosen Annahmen der alten Übersss. Rabb. u. andern Ausll., unter denen Calv. jedoch schon die Bedeut. *elatio* anführt). — *Die Freude des ganzen Landes*] heisst die Stadt auch Klgl. 2, 15, u. zwar als gangbare oder sprüchwörtl. Benennung („ist das nicht die Stadt die man nannte Krone der Schönheit, eine Freude für das ganze Land?“); ähnl. Hez. 24, 25 „die Freude ihres Prunkens“ Jes. 60, 15 „eine Freude der Geschlechter“, als Name den sie nach d. Restauration wieder erhalten soll. כָּל־הָאָרֶץ ist wol das ganze *Land*, nicht die ganze *Erde*. — Zu diesen Praedicaten ist unstreitig הַר־צִיּוֹן als Subject zu ziehen, mit Veränderung der Accente (s. krit. Note). — יַרְכְּתֵי צָפוֹן] wurde früher von der nördl. Lage des Zion (als einzelner Hügel der Stadt) oder der Stadt verstanden[107]). [Ähnl. Del. vom Tempelberg,

V. 3. הַר־צִיּוֹן ist durch die Accente dem zweiten Halbvers zugetheilt, der schon ein Subject hat an dem gleichbedeut. קִרְיַת מ׳ ר׳, während der erste Halbv. bloss Praedicate ohne Subj. enthält. Es ist daher kein Zweifel dass הר צ׳ mit de W. zum ersten Halbv. zu ziehen ist, wodurch erst Parall. zw. beiden Gliedern entsteht. Auch Hgstb. zieht es als Subj. zum Vorherg., macht aber d. Folg. zu Beiwörtern u. Appos. dazu, so dass d. Vers einen einzigen grossen Satz ohne Parall. bildet.

[107]) Die Rabbinen AE. u. Kimchi, auch Calv., von der Lage des Zion auf der Nordseite (der Stadt), besonders aber seit Lightfoot chorogr. in horae Hebr. zu Matth. 22f. u. Cellarius geogr. ant., eine verbreitete u. haupts. auf diese Stelle gegründete Ansicht (die aber ganz falsch ist, da d. Zion vielm. den südlichsten Hügel bildet); bis durch Reland Palaest. 847 ff. u. Bachiene Pal. II, 1, 131 ff. die Auslegung „auf der Nordseite näml. des Zion“, als Bezeichnung der Lage der Stadt (die schon Luth. ausgedrückt hatte: „an der Seite gegen Mitternacht liegt die Stadt des grossen Königs“) gangbar wurde, der noch Ros. folgt.

welcher als die nordöstl. Erhebung im Verhältniss zu Zion u. Ophel „der Winkel des Nordens“ genannt sei.] Allein ירכתי (eig. clunes, nates) bedeutet überall das Äusserste einer Sache: sei es das Fernste (wie mit ארץ die fernsten Gegenden der Erde), das Hinterste, Tiefste (z. B. eines Hauses, Tempels, einer Höhle, Grube), oder das Höchste (wie eines Bergs), s. Lex. Hier mit צפון (der Norden der Erde, insbes. Asiens, der, wie der ζοφος Homers, eine dunkle unbekannte Ferne war) wie mit ארץ das Fernste: von den fernsten Gegenden des Nordens, wie Hez. 38, 6. 15. 39, 2 (als Sitz des Gog u. seiner Völker); bes. aber wie Jes. 14, 13 von einem mythologischen Götterberg der mittelasiatischen Völker im fernen Norden, womit hier der heil. Berg Zion in s. Eigenschaft als Gottesberg verglichen zu werden scheint; in der freilich sonderbaren Form dass der heilige Berg (oder vielmehr die heil. Stadt), statt mit jenem Götterberg verglichen zu werden (st. „wie d. Berg des äussersten Nordens“), entweder in die Lage desselben im äussersten Norden versetzt, oder gradezu so genannt wird (jenachdem man ירכתי צפון als Accus. der Lage, wie Hez. 38, 6, oder Nominativ nimmt). So Hitz. Ew. u. Hgstb. (nur nach der gew. Abtheilung als Praedicat des „Zionsbergs“). Wirklich stehn diese Götterberge der mittel- u. hinterasiatischen Völker sowie der Griechen (Meru, Alborg, Olympos), die durch ihre Höhe gewissermassen eine Vermittelung v. Himmel u. Erde, v. himmlischem u. irdischem Gottessitz bilden, in Analogie mit dem Isr. Gottesberg Zion u. seinem Vorgänger dem Sinai (vgl. den Neid der viel stattlicheren Gebirge Basans auf diese Ehre Ps. 68, 16ff.). Indessen ist doch unstreitig diese Vergleichung nicht nur in ihrer Form, als Gleichstellung, sondern auch in sich selbst, als Gleichstellung der Residenz Jhvhs mit einem heidnischen Göttersitz (abgesehn davon dass der Gedanke eine zieml. späte Zeit vorauszusetzen scheint), höchst auffallend. Da der Ausdruck nach s. natürlichen Sinn nur die Lage der heil. Stadt bezeichnen kann: sollte diese Lage nicht etwa in Beziehung auf die eines andern südlichen Gottessitzes stehn? Und ein solcher findet sich ja wirklich in dem Sinai, dem frühern Gottesberg der Israeliten (Ex. 3, 1. 12. 18. 4, 27. 5, 1. 3. 7, 16. 18, 5. 24, 13), von welchem noch im Lied der Deborah (Richt. 5, 4f.) Gott aufbricht um seinem Volk

zu helfen, u. dessen Vertauschung mit dem Zion Ps. 68, 16ff. poetisch verherrlicht ist. De W. u. Ges. nehmen es als Bezeichnung der entferntesten Völker u. nachschlagenden Genitiv zu מְשׂוֹשׂ neben dem ersten כל הארץ: (Freude) des äussersten Nordens d. i. der fernsten Völker, parall. zur Freude der ganzen Erde; was weder grammatisch noch dem Sinn nach erträgl. ist. Olsh. weiss wieder keinen Rath als die Worte gradezu zu streichen, die viell. als Glosse zu קִרְיַת אֱרֶץ V. 11 hieher verirrt seien.

V. 4—9. Erweisung der göttl. Obhut über die Gottesstadt in einem neuerlichen Beispiel, der plötzlichen Zerstreuung der angerückten Feinde. Der 4. Vers wird von allen Ausll. zur vorherg. Strophe gezogen: allein er gehört nicht mehr zu der Beschreibung des ruhenden Verhältnisses der heil. Stadt zu Jhvh, sondern führt die Erweisung Gottes als ihres Schutzherrn ein; wie sich auch darin bestätigt dass d. folg. V. mit dem erläuternden כִּי ihn voraussetzt u. ausführt.

4. *In ihren Palästen*] (vergl. V. 14) besagt zunächst dass er in der Stadt sich befinde, wie 46, 6 (mit derselben Wirkung wie hier); zugleich aber durch das folg. wie er sich darin erwiesen. Falsch de W. Hitz. *an* ihren Pal. = in ihrem Betreff. — נוֹדַע לְמִ׳] ist *kund geworden* d. i. hat sich kundgethan, erwiesen als *Veste* = Schutzherr, wie in dem Refrain 46, 8. 12 der auch das Thema dieses Ps. ist. — לְ steht wie oft bei der Apposition, weil das Kundwerden, Sich-erweisen als jem. ein Werden zu einem solchen ist (הָיָה לְ), wie in הָיָה לֵאלֹהִים zu Gott werden = sich als Gott erweisen.

V. 5ff. Nun der Beleg. Zuerst V. 5 (der sich mit dem vorherg. allgem. Satz zu einem Verspar verbindet) die Thatsache kurz zusammengefast in dem Satz dass feindl. Könige sich gegen die Stadt zusammenthaten, aber sofort wieder zerstoben sind. Dann in dem folg. Verspar V. 6. 7 die poetische Schilderung ihres plötzl. Schreckens u. ihrer Flucht. Ähnl. Schilderungen Jes. 10, 28ff. 29, 4. 5.

5. נוֹעֲדוּ] bezeichnet eine verabredete Versammlung Verschworner (= נוֹעָצוּ, נוֹסְדוּ 2, 2), wie die Kan. Könige Jos. 11, 5 u. a. — עָבְרוּ] nicht sie *rückten heran*, vom Überschreiten der Gränze, wie Richt. 11, 29 u. a. (so die alten Übers.

Rabb. u. wieder Hitz. Ew. Köst.), sondern *sie sind vergangen*, d. i. verschwunden, wie 37, 36 (Calv. altern. Ros. de W. Hgstb.): weil hier nicht etwa ein Vordersatz zum Folg., sondern der sofortige Erfolg (s. zu 46, 7) im allg. vorangeschickt ist, u. dann erst die anschauliche Schilderung folgt. Nur so hat auch יַחְדָּו seine eig. Bedeut. *alle zusammen* oder *zugleich* d. i. sofort (wie כֵּן V. 6). [Für jenes spricht aber dass נועדו für sich allein zu wenig besagt, vgl. Jos. 11, 5.]

V. 6. 7. *Sie sahen*] näml. die heil. Stadt, d. i. kaum waren sie ihrer ansichtig geworden, so erschraken sie sofort, schon der blosse Anblick brachte sie in Verwirrung. כֵּן ist kein Correlat zu einem als Vordersatz zu ergänzenden כַּאֲשֶׁר, wie gew. angenommen wird (welches eine Vergleichung, wie V. 9. 11, oder quo magis — eo magis Ex. 1, 12 anzeigen würde), sondern Zeitpartikel *da, darauf* = אָז wie 61, 9. 63, 5; hier wie Griech. οὕτως (was auch die alten Übersss. brauchen), den sofortigen Erfolg anzeigend, wie 1. Sam. 9, 13. Hos. 4, 7 (vergl. 10, 1). 11, 2 (wie richtig JHMich. de W. Ges. Stier). — Das Asyndeton der folgg. Verba (wie schon V. 5) erinnert an Caesars veni, vidi, vici (was schon Calv. vergleicht). — נֶחְפָּזוּ] hier d. Folge der Bestürzung (die sonst d. Wort anzeigt, s. zu 31, 23): *verscheucht werden* d. i. fliehen, wie 104, 7.

7. Gangbare Bilder der Angst bei den Propheten (vgl. Ex. 15, 15. Jes. 13, 8. 21, 3. Jer. 6, 24. Hos. 13, 13. Mich. 4, 9), also nur die erste Wirkung des vorherg. V. weiter ausmalend.

8. Die *Zertrümmerung der Tarschischschiffe durch den Ostwind* ist eine Vergleichung ohne Vergleichungspartikel (de W.), vgl. Hez. 27, 25. 26 (wo ebenfalls blosses Bild). So schon Kimchi (quasi vento or. percussi fuissent quo etc.) Calv. (non secus afflictos et exitio demersos fuisse ac Deus u. s. w.). Aber nicht ein Bild der Angst V. 7 (wie Ros. nach Schnurr. diss. philoll. 155f. u. A. Boot. animadvv. ss. IV, 8, 5ff.) oder der Flucht V. 6 (wie de W.), sondern der Vernichtung. — תְּשַׁבֵּר] kann 3. Fem. sein zum Ostwind (der Fem.) als Relativsatz (wie Kimchi Schnurr. Ros. de W. altern. Ew.): allein dann würde der Vers als blosser Adverbialsatz nur zu einem vorhergeh. Satz gehören können (als Bild der Angst oder Flucht), was unthunlich. Also muss es 2. Masc. sein u. Gott das Sub-

ject, der demnach hier plötzlich angeredet wäre, wie nachher V. 10ff. So die alten Übersss. (ausg. Syr. 3. pl. pass.) Calv. Gei. JHM. Hitz. de W. alt. Hgstb.; letzterer richtig als individualisirende Bezeichnung einer Äusserung (Beispiel) der Allmacht Gottes, mit dem allgem. Sinn dass Gottes Allmacht auch das Stärkste nicht widerstehn kann. Ein Satz dem V. 9 eine andere allg. Erfahrung aus der Geschichte folgt. An eine Anspielung auf eine hist. Thatsache — Zerstreuung der feindl. Flotte durch einen Sturm — (wie Hitz. Köst.) ist gewiss nicht zu denken. — Der *Ostwind*] häufig als starke Schiffe zertrümmernder Wind im A. T. genannt, wie Jes. 27, 8. Hez. 27, 26; u. ganz wie hier Jer. 18, 17 als Bild der Macht womit Gott die Feinde zerstreut. — *Tarschischschiffe*] Beispiel der grösten stärksten Schiffe 1. Kön. 10, 22 (vergl. V. 11. 9, 26ff.). 22, 49; hier Bild grosser u. starker Naturmacht die Gott zertrümmert, wie Jes. 2, 16 (vergl. 29, 4ff.). Maur. vergleicht das Schiff Jes. 33, 21. 23.

9. Zusammenfassung: die jetzige Erfahrung von Gottes schützender Obhut entspricht dem was die Geschichte davon meldet, u. verbürgt dass er s. Stadt auch ferner u. immer sichern wird. — *Hören*] bezeichnet die Überlieferungen der Väter von den früheren Thaten Gottes für s. Volk, wie 44, 2f. im Ggsatz mit dem jetzigen *sehen* d. i. der eignen Erfahrung die sie eben gemacht (vergl. denselben Gegensatz Hiob 42, 5). Ein Gegensatz der Verheissungen der Propheten u. ihrer jetzigen Erfüllung, den die Rabb. annehmen u. die Ausll. neben jenen als möglich stellen (so noch Ros. u. de W. in Bez. auf das 2. Chron. 20, 14ff. Erzählte unter Josaphat), ist nach dem Sprachgebrauch nicht statthaft. — יְכוֹנְנֶהָ] wie 87, 5. Die älteren Ausll. sind sehr naiv bedacht diese Verheissung gegen den möglichen Einwurf dass Jerusalem ja doch zerstört worden sei, zu vertheidigen, indem sie sie auf das geistige Jerusalem, die christl. Kirche, übertragen.

V. 10ff. Zweiter Theil: Freude u. Lob Gottes für die Rettung in zwei Strophen: zuerst V. 10—12 dankbares Gedenken der Gnade Gottes, demgemässer Ruhm Gottes auf Erden, u. Jubel der Geretteten; dann V. 13—15 Aufforderung die gerettete Stadt genau zu betrachten, um sich

die Grösse der Rettung recht zu vergegenwärtigen u. eindrücklich zu machen, u. sie den Nachkommen zu überliefern, denen er sich ebenso u. in alle Ewigkeit als Gott u. Führer erweisen werde. Das Ganze durchdringt der Gedanke dass der Grösse der göttl. That die Dankbarkeit u. das Lob der Menschen entsprechen solle.

10. דִּמִּינוּ] die Rabb. schwanken zwischen *erwarten*, *hoffen* (wohin ausser der Syr. auch Al. ὑπελαβομεν Symm. εἰκασαμεν Hier. aestimavimus gehören) u. *denken*, *betrachten* (wie schon Menachem). Letzteres ist das Richtige: eig. *sinnen* (verwandt דמם als ein stilles, inneres Sprechen oder Summen), dah. dichten, bilden, sich einbilden (von einem Wahn 50, 21 u. a.) d. i. ein Bild, Begriff machen, wie in יצר u. Lat. sibi informare [108]); u. zwar hier ein adaequates, vgl. Jes. 40, 18. 25. 46, 5 (wie schon Gusset bei JHM.), entsprechend der Grösse der Gnade (vgl. V. 11); hier viell. in der Erinnerung = gedenken (aber darum nicht besondre Bedeut., wie Ges. th.). — *Im Innern deines Tempels*] nimmt man gew. als Ort des vorl. Lobgesangs; woraus dann Ew. u. Hgstb. schliessen dass der Ps. ein Tempellied gewesen. Besser u. sinnvoller nimmt man הֵיכָל als Ort wo sich die Gnade Gottes erwiesen (wie schon Calv. „locum ubi invocaretur sedem virtutis et gratiae suae fore"); vgl. 46, 6. Also היכל wol allg. s. Palast d. i. königl. Residenz, vgl. V. 3. 4.

11. *Wie dein Name, so* u. s. w.] d. i. deines Namens würdig sei dein Ruhm (Lob) auf Erden (JHM. „quantum nomen tuum, tanta sit laus" de W. Hgstb.). [Dem letzten Sätzchen entspricht mehr die Erklär. „so ist auch d. R. u. s. w." Sinn: du hast durch Offenb. deines Namens die Erde mit deinem Ruhme erfüllt.] Der *Name* Gottes ist das durch Thaten (hier durch die letzte Rettung) offenbarte Wesen Gottes (zu 5, 12); viell. auch mit Bez. auf V. 9 wie er sich früher erwiesen hat. — עַל קְ֭] = אֶל bis an d. Enden der Erde, wie 19, 7 (vgl. V. 15 עַל-מוּת).

---

[108]) Über den Zshang mit der in dem Kern der Wurzel *m* liegenden Grundbedeut. *stumm* sein (die also nicht mit Ges. thes. als eine von dieser verschiedene zu betrachten u. zu scheiden ist), s. zu 4, 5 u. m. Abh. über דמה in d. Z.-S. für d. Kunde des Morgenl. III, 397 ff.

Doch ist *Enden der Erde* auch oft s. v. a. die Erde bis an ihre Enden, wie 65, 6 vergl. V. 9. Jes. 40, 28. 41, 5 u. a.: also hier = auf der ganzen Erde, wobei עַל in s. gew. Bedeut. stehn würde. — *Gerechtigkeit*] wie *Gerichte* Gottes V. 12 ist die Rettung als Act seiner Gerechtigkeit.

12. Wörtlich wiederholt 97, 8, also wol gangb. Formel. *Die Töchter Judahs*] sind nicht die Jungfrauen mit ihrem Reigen zur Feier des Siegesfests (wie DE W.), sondern nach bekanntem selbst in Prosa übl. Sprachgebrauch die übrigen Städte u. Dörfer Judahs neben der Mutterstadt Jerusalem; [doch ist — wie HITZ. mit Recht bemerkt — nicht die Hauptstadt, wie Num. 21, 25. 32 u. a., sondern das Volk als Mutter gedacht, wie Jes. 16, 2 vgl. Hos. 2, 4]; vgl. denselben Parall. Zions mit den „Städten Judahs" 69, 36; ähnl. dem Parall. von Jerusalem u. Judah bei den Propheten. Die Personification ist hier viell. dadurch herbeigeführt dass die Weiber die gewöhnl. Organe des Jubels (wie der Trauer) sind [109]); u. auf die Reigen derselben (wie bei Siegesfeiern) beziehen sich gewöhnl. die Ausdrücke *sich freuen* u. *jubeln* (*Freude* u. *Jubel* s. zu 45, 16), also viell. auch hier.

V. 13. 14. Die Aufforderung die Stadt zu betrachten geht in natürl. Ordnung zuerst auf die Stadt überhaupt: sie zu *umgehn*, um sie von allen Seiten zu betrachten (wie Jos. 6, 3. 11 wo auch beide Wörter des Umgehns verbunden); dann auf die hauptsächl. Theile derselben: zuerst was zu ihren Aussenwerken u. ihrer Befestigung gehört, die *Thürme* der Mauer u. den *Zwinger*, dann das Innere der Stadt, ihre *Paläste;* letztere beide auch 122, 7 = die Stadt im Ganzen, das Aus- u. das Inwendige. Dass sie nicht etwa herausfordernd od. ironisch an die

[109]) De Wette hat in den nachträglichen Bemerkungen am Schluss der 4. Ausgabe diese Deutung als die meinige angeführt (mit dem Druckfehler „Treue" st. Trauer): allein sie ist grade die gangbare (wie ich freilich auch erst jetzt sehe), u. die Deutung auf wirkliche „Töchter" oder Jungfrauen vielm. erst von de W. aufgebracht (worin ihm nun Olsh. gefolgt ist). Was Wahres darin, ist oben angegeben. Die Annahme dass Jes. 3, 16 ff. 32, 9 ff. ebenfalls keine wirklichen Weiber, sondern Personiff. Jerusalems aus gleichen rhetorischen Gründen sind (wozu de W. seine Fragezeichen setzte), wird wol jetzt nicht mehr als Kühnheit erscheinen.

Feinde gerichtet sein kann (so Hitz.), sondern an die Geretteten selbst, u. zu welchem Behuf, ist ausdrücklich hinzugefügt: um den unversehrten Bestand den Nachkommen zu überliefern. — Die *Thürme zählen*] wie Jes. 33, 18; aber dort als Handlung des recognoscirenden feindlichen Feldherrn, hier des Bewohners der sich von ihrer Unversehrtheit überzeugen will. Vielleicht *zählen* zusammenhängend mit *erzählen* V. 14. Über לְחֵילָהּ (oder vielmehr חֵיל s. krit. Note) u. פַּסֵּג (nur hier), worüber die Rabb. rathlos sind, s. Ges. Lex. u. thes. (nach L. de Dieu).

15. Grundgedanken u. Zweck dieser Überlieferung: die Versicherung dass *dieser Gott*, der jetzt gerettet hat, *unser Gott ist in Ewigkeit* d. i. sich stets u. immer als solchen erweisen wird; u. *uns leiten wird*, wie ein freundl. Hirte (נהג vgl. 23, 2. 80, 2) u. Führer auf unserm Lebensweg *bis zum Sterben*, Endpunct des Lebens. — זֶה א׳] mit vorangestelltem Demonstr. wie 68, 9. Ex. 32, 1. Jos. 9, 12. 13. Doch heisst es sonst in solcher Stellung *hier*, wie 104, 25. Jes. 23, 13; also: *hier* (ist) Gott u. s. w. Oder *dieser* (ist) *Gott unser Gott* (statt Jhvh u. Gott); nur ist Gott vorher nicht genannt, sondern d. Stadt Gegenstand der Betrachtung. [Del.: ein *solcher* (ist) Gott unser Gott; vergl. זֶה in 24, 6.] — עַל־מוּת] *bis zum Tode*

V. 14. לְחֵילָהּ muss offenbar לְחֵילָהּ mit Mappik heissen, wie die alten Übersss. u. 18 Hdss. de Rossi, sowie mehrere alte Ausgg. lesen. [Mapp. kann in Pausa ausfallen; vgl. Jes. 23, 17. 45, 6. Jer. 6, 6.]

V. 15. עַל־מוּת hat dieselbe Var. עלמות neben sich wie Ps. 9, 1; auch sind für diese ungefär dieselben Zeugen: fast alle alten Übersss., sehr viele Hdss. (37 Kenn. etwa 130 de R. 9 Erf. bei JHM.) u. alte Ausgg., aber in verschiedenem Sinn: *Jugend* עַלְמוּת („wie d. Jugend" Luth. Chald. u. a.), was nicht passt, oder in *Ewigkeit* עֶלְמוּת (cod. 157 Kenn.), wie Al. Symm. Chald. Menach. AE. (עֶלְמִית) JHM. JDM. (עֶלְמוּת) Ges. Ewald u. a., was zwar sonst nicht vorkommt (nur עוֹלָמִים), aber den bequemsten u. dem Parall. entsprechendsten Sinn gäbe. [M. E. muss so ausgesprochen werden; das nur einmalige Vorkommen einer Femininform des Plur. hat viele Analogieen; vgl. Olsh. Lehrb. S. 227 f. Der Sinn ist durch V. 9 empfohlen. „Bis zum Tode" kann nicht erklärt werden; denn עַל (st. עַד) würde, mit נהג verbunden, den Tod als das Ziel bezeichnen, dem sie zugeführt werden sollen; auch ist der Sinn unpassend; denn es handelt sich um das was Gott dem Volk, nicht um das was er den einzelnen Individuen ist. Wollte man aber

s. V. 11. So nach Kimchi die meisten Ausll., s. jedoch die krit. Note.

Psalm XLIX *).

Lehrgedicht über die Nichtigkeit des Reichthums und den Vergang der reichen Weltmenschen, gegenüber der Unvergänglichkeit der Frommen, zum Trost der letzteren.

1. [Dem Meister; von den Söhnen Korachs ein Gesang.]
2. Hört dieses, alle Völker,
   nehmt's zu Ohren, alle Bewohner der Welt;
3. Sowol Menschensöhne als Mannessöhne,
   zumal reich und arm.

4. Mein Mund soll reden Weisheit,
   und das Dichten meines Herzens Verstand.
5. Ich will neigen mein Ohr einem Gleichniss,
   eröffnen zur Harfe mein Räthsel.

6. Warum soll ich mich fürchten in den Tagen des Bösen,
   wenn Frevel auf meinen Fersen mich umgibt?

7. Die vertrauen auf ihr Vermögen,
   und ob der Grösse ihres Reichthums sich rühmen:
8. Den Bruder nicht kann lösen der Mann,
   nicht geben Gott sein Lösegeld;
9. Zu theuer ist die Loskaufung ihrer Seele
   — und er hat's aufgegeben auf ewig —
10. Dass er fortlebe für immer,
    nicht sehe die Grube.
11. Ja er wird sie sehen!
    Weise müssen sterben,

עַל־מוּת mit Del. u. Böttch. als Abkürzung der liturg. Angabe in 9, 1 ansehn (wobei Böttch. den Ausdruck in die Aufschrift des folg. Ps. versetzt), oder mit Hitz. עַלְמוּת (46, 1) aussprechen, so hätte der Ps. keinen rechten Abschluss (wesshalb Del. den Schluss für verloren erklärt); in letzterem Fall würde auch noch ein עַל vor עלמות vermisst.]

*) Vgl. Böttch. de infer. S. 189—203. — Klosterm. Untersuchungen zur alttest. Theologie, Gotha 1868, S. 123—206.

und zumal Thor und Dummer umkommen,
und überlassen andern ihr Gut.
12. Ihr Inneres (Herz) sind ihre Häuser auf ewig.
ihre Wohnungen auf Geschlecht und Geschlecht;
sie haben genannt mit ihren Namen Länder*).
14. Dies ist ihr Weg, ihre Zuversicht,
und hinter ihnen stimmen sie ein in ihre Rede**).
13. Und der Mensch in Herrlichkeit hat nicht Bestand***),
wird gleich wie das Vieh geschweiget (Selah)†).

15. Wie Schafe sind sie in die Hölle gestossen,
der Tod weidet sie,
und ihre Gestalt wird verzehren die Hölle,
dass sie keine Wohnung mehr haben;
und es werden herrschen über sie die Gerechten am Morgen††).
16. Ja Gott wird erlösen meine Seele aus der Hand der Hölle,
denn er wird mich aufnehmen! (Selah.)

17. Fürchte dich nicht, wenn reich wird ein Mann,
wenn sich mehrt der Überfluss seines Hauses:
18. Denn nicht wird er in seinem Tode mitnehmen das alles,
nicht wird ihm nachfahren sein Überfluss.

19. Wenn er seine Seele segnet in seinem Leben,
sie dich rühmen dass du dir gütlich thust:
20. Kommen wird er zum Geschlecht seiner Väter,
die auf immer nicht schauen das Licht.

21. Der Mensch in Herrlichkeit, hat er nicht Verstand,
wird gleich wie das Vieh geschweiget.

Trost der Frommen gegen den Wohlstand u. die Macht der Reichen (Weltmenschen u. Gottlosen), wie Ps. 37: aber hier wirkliches Lehrgedicht über dieses Räthsel der göttl. Weltordnung (Theodicee) — wie es sich auch im Eingang ankündigt —, ein Versuch das Räthsel zu lösen u. den Anstoss hinwegzuräumen (wie

---

*) Oder: sie haben angerufen ihre Namen auf Erden.
**) Eig.: haben sie Gefallen an ihrem Munde.
***) Oder: übernachtet nicht (auf Erden).
†) Die Verse 13 u. 14 sind mit dem *Selah* umgestellt.
††) Die Versglieder sind umgestellt.

Ps. 73), u. zwar aus höherer Offenbarung (vergl. 73, 17). Der Trost wird einerseits (negativ), wie Ps. 37, darauf gegründet dass d. Wohlstand der Frevler keinen Bestand hat: aber nicht, wie dort, auf die willkürliche Annahme dass er schon vor dessen Tode oder durch s. frühen Tod plötzl. dahin ist, sondern auf die sichere Thatsache dass der Tod ihm ein Ende macht, dass der Reichthum nicht vom Tode erlöst, sondern der Reiche alles womit er prangte u. worauf er trotzte zurücklassen u. in die Hölle hinab muss, damit aber unrettbar der gänzlichen Vernichtung anheimfällt, wie das Vieh; andererseits dagegen (positiv) der Fromme nicht dem Tode zur Beute wird, sondern Aufnahme bei Gott findet (wie Ps. 73, 24 vergl. 17, 14 f.) [vergl. aber zu V. 16]. Ein kräftiger u. origineller Ps., aber voll Härten u. z. Th. nicht ohne Textverderbniss. — Nach ihm P. Gerhardt's „Hört an ihr Völker, hört doch an".

Zuerst V. 2—5 feierlicher Eingang: Ankündigung einer wichtigen Lehre, indem der Dichter alle Völker u. Menschen aller Stände auffordert ihm zuzuhören u. die Lehren der Weisheit zu vernehmen die s. Mund verkünden wolle, nachdem sie sein Ohr höherer Offenbarung abgelauscht habe. — Das Gedicht selbst V. 6—21 scheint durch einen Refrain in d. Mitte V. 13 u. am Ende V. 21 — der den Unbestand der Herrlichkeit des Menschen u. seinen Untergang wie das Vieh (den negativen Grundgedanken des Ps.) enthält, also ganz geeignet zu einer Abtheilung ist — in zwei gleiche Hälften von 8 Versen getheilt zu werden: wovon die erste im ganzen das Ärgerniss — den Wohlstand u. Trotz des reichen Frevlers — schildert, die zweite die Lösung u. den Trost dagegen gibt. Allein diese beiden Theile sind durch den Refrain nicht rein geschieden, da der Trost schon jenseits, der Trotz auch noch diesseits dieser Gränze erscheint. Dabei findet sich im zweiten Theile eine andre Abtheilung durch *Selah* V. 14 u. 16: von denen das zweite die Lehre von der Anwendung trennt (also eine Bedeutung für die Gliederung haben muss), das erste aber die Sicherheit des Reichen begränzt: also mehr Bedeutung für die Abtheilung zu haben scheint als der Refrain in der Mitte. Diese (schon von de W. bemerkte) Incongruenz lässt sich indessen heben durch Umstellung des 13. u. 14. Verses (die sich auch aus sonstigen Gründen bei der Erklärung als nöthig zeigen wird), wodurch das erste Selah mit dem Refrain zusammenfallen, u. V. 13 (eig. 14) die Gränze beider Theile bilden würde. Alsdann eröffnet sich zugleich eine innere Gliederung innerhalb der beiden durch den Refrain gegebenen grösseren Theile in zwei kleinere auch dem Inhalt nach sich entsprechende Strophen, nebst einem Anfangsglied im ersten u. einem Schlussglied im zweiten Theil; u. es stellt sich nun zwischen beiden Theilen genauer folgendes Verhältniss heraus. Im ersten Theil wird nach einem Eingangsvers (V. 6), der das be-

ruhigende Ergebniss des Ganzen vorausschickt, in zwei Strophen zu 4 Versen (verschränkte Doppelstrophen) der negative Hauptgedanke dass die Reichen mit all ihrer prangenden Herrlichkeit u. Macht dem Tod u. Untergang anheimfallen, variirt; u. zwar in beiden mit dem Gegensatz ihres Trotzes auf ihren Reichthum, u. der Beschämung desselben durch den Tod u. ihren unentrinnbaren Untergang: nur dass in der ersten (V. 7 — 10) mehr negativ das Unvermögen des Reichthums sie vom Tode zu erlösen, in der zweiten (V. 11 — 14) die durch ihre glänzende Stellung u. den Beifall eines Schwarms von Anhängern aufgeblähte Zuversicht auf ewigen Bestand hervorgehoben, u. in drastischen Contrast mit dem im Refrain ausgedrückten schmählichen Ende gebracht wird. Beide Strophen haben gleichen verschränkten Bau, sofern in beiden der 2. u. 3. Vers näher zusammenhängen, der 1. u. 4. V. aber gewissermassen einander entsprechen*). Der zweite kürzere Theil verläuft dagegen in drei kleineren u. deutlicher sich scheidenden Strophen, aus einfachen Versparen bestehend: wovon die erste V. 15. 16, mit Selah begränzt, zuvörderst das traurige Ende der Weltmenschen nach dem Tode in der Hölle weiter ausmalt, um damit das entgegengesetzte Loos der Frommen zu contrastiren, die der Hölle nicht anheimfallen, sond. von Gott zu sich genommen werden; die beiden folgenden V. 17 — 20 die Anwendung aus der Lehre ziehen: dass man darum sich nicht fürchten solle wenn man die Leute reich werden sieht, auch sich nicht bethören lassen durch ihre Empfehlung des Weltlebens, nebst der Begründung, u. dem wiederholten aber sachgemäss modificirten Refrain V. 21. — And., wie Hgstb., begnügen sich mit Unterscheidung der Hauptmasse mit der Lehre V. 6 — 16, u. dem Schluss mit der Anwendung V. 17 — 21, was freilich das Sicherste ist. [M. E. ist in dem Haupttheile die prakt. Folgerung aus der mitzutheilenden Lehre: „warum sollte ich mich fürchten vor den Nachstellungen derer die auf ihren Reichthum vertrauen“ in V. 6. 7 an die Spitze gestellt; als ihre Begründung folgt die Lehre selbst: aller Reichthum hilft nichts wider die Macht des Todes, wogegen der Fromme an seinem Gotte den Erlöser aus der Gewalt des Todes besitzt; u. zw. 3 dreiversige Strophen: V. 8 — 10 mit ihrem Reichthum kann Niemand aus der Gewalt des Todes losgekauft werden; V. 11 — 13 vielmehr müssen sie alle, ihre Habe zurücklassend, sterben, das Loos des Viehes theilend; V. 14 — 16 wird dieses ihr Loos noch einmal geschildert um

*) Doch tritt das nicht so deutlich hervor um dessen sicher zu sein; u. da V. 11 eine Antwort auf V. 10 enthält, so würde dem Inhalt nach die Strophenabtheilung V. 7—11 u. V. 12—14 gegeben sein; was dann freilich keine Strophen mehr ergeben u. alle rhythmische Gliederung in diesem Theil verneinen würde. Oder sollte er mit Hinzuziehung des 6. V. in 3 Strophen zu 3 Versen zerfallen?

den Gegensatz daran anzuschliessen: dagegen bewahrt mich Gott vor der Gewalt des Todes. — Darauf wird im Schlusstheil jene nun hinreichend motivirte praktische Folgerung als Ermahnung an andere wieder aufgenommen u. noch einmal durch Wiederholung der Hauptgedanken über die Nichtigk. des Reichthums motivirt. Innerh. der Hauptabtheilungen gliedert sich alles nach Versparen u. (in der Entwicklung der Lehre selbst) dreiversigen Strophen. Nur der aus V. 13 wiederholte Schlussvers steht für sich.]

Die alten Übersss., besonders die Alex., sind in diesem Ps. gröstentheils — namentl. V. 7 ff. 12 f. 14. 18 — ganz sinnlos u. unbrauchbar; ganz abenteuerlich aber die Chald. V. 14 ff., wo sie ihre Jüdische Dogmatik (Eschatologie) mit starken Interpolationen in bekannter Weise einmischt. Dagegen hat schon der sonst nicht minder fanatische u. der Einmischung Jüdischer Fabeln Dogmen u. Hoffnungen ergebene Isaki meist das Richtige, z. Th. auch AE. u. Ki.; ebenso u. noch mehr unter den christl. Ausll. Flaminius, im ganzen auch Calv. Vat. Dagegen stechen die neueren Ausll. mit ihren vielen Misgriffen nicht vortheilhaft ab; u. fast ganz ohne Frucht ist Olsh.'s weitschweifiges Hinundherreden (auf 10 grossen Seiten!). Hgstb. hat ihn auffallend kurz u. oberflächlich (auf 9 Seiten) behandelt; was wol nicht bloss an dem Eilen zum Schluss des Bandes liegt, sond. haupts. an der geringen Bedeutung die derselbe nach s. Auslegung u. auf s. Standpunct für ihn haben mag.

V. 2—5 Eingang u. Ankündigung (s. Einleit.). *Höret* u. s. w.] häufige Eingangsformel bei Propheten, hier an alle Völker wie Mich. 1, 2. 1. Kön. 22, 28, vgl. an Himmel u. Erde 50, 1. Deut. 32, 1. Jes. 1, 2. — חֶלֶד] s. zu 17, 14.

3. *Menschensöhne* parall. *Mannessöhne*] kein Ggsatz, sondern blosser Parall., vergl. 62, 10 u. s. zu 4, 3. — יַחַד] zusammenfassend u. gleichstellend (pariter), wie V. 11; s. zu 33, 15 u. 4, 9. Reiche u. Arme sind beide bei d. Lehre des Ps. betheiligt, sofern sie jenen zur Warnung, diesen zum Trost dient (de W. Hgstb.).

4. חָכְמוֹת u. תְּבוּנוֹת] nicht *sapientias* u. s. w. (wie gewöhnl. übersetzt wird), auch nicht Verstärkung des Begriffs (wie Hgstb.), sondern lediglich bedeutungslose Pluralform statt Sing. חָכְמָה u. תְּבוּנָה, wie in diesen u. ähnl. Wörtern häufig im Buche der Sprüche: 1, 20. 9, 1. 14, 1. 24, 7 (wo selbst d. Verb. zuweilen im Plur. bedeutungslos beigefügt ist 1, 20. 8, 3). — Im 2. Gl. geben die alten Übersss. u. noch Flam. richtig תבונות ebenfalls im Accus., indem sie *reden* aus d. 1. Gl. ergänzen; während

sonst die Ausll. sämmtl. nach d. Vorgang von Is., wie schon Calv. Vat.) den Nom. setzen mit ergänztem *ist*, gegen den Parall. u. mit lahmem Rhythmus, bloss weil sie Anstoss daran nehmen dass das „Dichten" reden soll: allein das ist ein grundloser Anstoss (s. zu 35, 28).

5. *Ich will neigen m. Ohr*] sofern das Lied dem Dichter von oben eingegeben ist, u. er also erst selbst der Eingebung zuhören muss, ehe er sie aussprechen kann. Denn die poetische Begeisterung, aus der d. Lied fliesst, ist im A. T. (wie überh. im Alterth.) darin nicht verschieden von der prophetischen dass sie nur aus göttlicher Eingebung reden u. singen kann, nicht aus eigner (מִלִּבּוֹ); u. von göttl. Dingen zumal man nur aus göttl. Offenbarung zeugen kann (vergl. 1. Kön. 3, 9. 11 wo auch die richterliche Weisheit in göttl. Eingebung ihre Quelle hat). Der Dichter stellt damit s. Lehre als eine göttl. Offenbarung hin, u. kann daher um so füglicher ohne Anmassung alle Völker u. Menschen zum Hören auffordern [110]). Es liegt darin dass er selbst ebenso hört u. sich mahnt wie s. Hörer (Flam. Rud.), dass er zuerst ein Schüler des gemeinsamen Lehrers gewesen ist ehe er als Lehrer auftrat (Calv.). Das Correlat ist *eröffnen*] = *aperire* d. i. offenbaren, aussprechen das Gehörte = גלה, vergl. פֶּתַח Offenbarung 119, 130. — מָשָׁל] s. zu 44, 15. Ebenso חִידָה] eig. verschlungene bildl. uneig. Rede (im Ggsatz mit dem graden schlichten einfachen oder eigentl. Wortsinn פָּשׁוּט), insb. Räthsel, Fabel, Parabel = משל, u. hier, wie dieses, Lehrgedicht; beide ebenso parallel u. in allg. Sinn 78, 2. Spr. 1, 6; aus welchen Stellen zugleich erhellt dass es hier nicht etwa auf die Tiefe des Inhalts oder Dunkelheit des Ausdrucks der Lehre geht, oder weil sie zu der Harfe gesungen wird (wie Kimchi Calv. u. a.).

6. Damit beginnt die Betrachtung selbst, u. zwar sofort mit dem beruhigenden Resultat derselben, das am Schluss V. 17f. an seiner eigentl. Stelle erscheint, aber als der Zweck der Betrachtung vorangestellt ist (vgl. 37, 1). — בִּימֵי רָע] wie 94, 13: gew. in den Tagen des Unglücks (wofür יוֹם רָע Am.

[110]) [Anders Klosterm. nach Hofm. Stud. u. Krit. 1847 S. 925: der Dichter wolle ein gangbares Sprüchwort (V. 13) zum Ggstand seines Sinnens machen; was aber schon den Parall. von משל mit חידתי gegen sich hat; s. oben.]

6, 3 spricht). Doch fragt sich ob es nicht vielmehr „in den Tagen des Bösen“ d. h. wenn die Bösen herrschen, bedeutet (wie schon Gei. vermuthet), da die Furcht sich hier nach dem Zshang u. Parall. u. der Anal. von V. 17 auf die Macht u. Verfolgung der reichen Bösen bezieht; auch 94, 13 scheint es nach d. Parall. mit רָשָׁע so zu stehn. So auch Ew. — Im 2. Gl., wo die durch בִּימֵי bezeichnete Lage durch einen ganzen Satz erläutert ist, ist eine der Praeposition בְּ entsprechende Conj. *wenn* zu ergänzen (wie oft beim Übergang der Infinitivconstr. in d. Verb. fin. Ges. §. 132 A. 2). — עֲוֹן עְקֵבַי] am einfachsten: (wenn) *die Schuld meiner Fersen mich umgibt* (wie schon Al. *ἀνομια τῆς πτερνης μου* Symm. *ἀν. τῶν ἰχνεων μου* Hieron. Chald. Rabb. u. viele ältere Ausll.), d. i. meiner Tritte, also meine Fehltritte, in ihren Folgen, nach d. gangb. Ansicht u. Ausdrucksweise wornach das Unglück als Strafe der Sünden bezeichnet wird (s. zu 31, 11). Nur steht עָקֵב sonst nie im sittl. Sinn von Tritten oder Schritten (wie אשור), sondern immer nur als Gegenstand der Verfolgung, Nachstellung, worauf auch „umgeben mich“ hinweist. Daher die meisten Ausll. עקבי der *Frevel meiner Nachsteller* (wie schon Syr. „meiner Feinde“, auch bereits bei Calv. Vat. erwähnt), eig. *supplantatores* (wie im Verb. u. עָקְבָה): aber unerweisl. im Sprachgebr. u. gegen den Charakter der Form [vergl. aber zu 41, 10; die Form ist desselben Charakters wie חַבְרַי (Del.). Daher ist auch die Aussprache עִקְבִי (Böttch.) nicht nöthig]. Vielm. muss es heissen: *wenn der Frevel mich auf meinen Fersen umgibt* (diese als Gegenstand der Nachstellung) s. v. a. von allen Seiten: Constr. u. Bild grade wie 17, 11 („auf unsern Schritten umgeben sie uns“) 22, 17 vergl. 56, 7. So schon Calv.: quando *iniquitas* (hostium) *me obsidebit*, eig. *calcaneo meo haeret* oder talos meos pede premit; auch Rud. Aber dann ist עָוֹן zu punctiren st. עֲוֹן (welche Punctation ohne Zw. v. d. Auffassung bei Chald. u. d. Rabb. ausgeht); doch könnte es auch eine Constr. sein wie 65, 12 („du hast gekrönt das Jahr deiner Güte“ statt mit deiner Güte) 90, 12 u. 125, 5: näml. dass der zweite Accus., wie dort in den Begriff des ersten Objects, so hier in d. Subject selbst aufgenommen wäre, wie öfters bei Passiven z. B. Jes. 24, 10 נִשְׁבְּרָה קִרְיַת־תֹּהוּ (die Verwüstung die das Product des

Zerbrechens ist, wie in V. 12 שְׁאֵרָה רִפַּת־שֹׁעַר Mich. 3, 12 צִיּוֹן תֵּחָרֵשׁ שָׂדֶה, schon in den Begriff des Subjects aufgenommen). [Aber die Nennung der Fersen wäre hier auffallend, u. es wäre nicht gesagt, ob die Schuld eigne oder fremde ist.]

V. 7—10. Das Vertrauen auf den Reichthum ist nichtig: denn mit allem Geld kann d. Mensch seine Seele nicht vom Tode loskaufen um ewig zu leben. — הַבֹּטְחִים] nimmt man gew. [u. mit Recht, wie V. 17 bezeugt] als Appos. zu עקבי = Verfolger V. 6, u. findet darin eine Bestätigung für diese Bedeutung. Aber es ist wol das Subject zu dem folg. Satz V. 8, wo es wieder aufgenommen ist in אִישׁ u. אָח. Im 2. Gl. Absprung von d. Partic.-Constr. ins Verb. fin. Ges. §. 134 A. 2.

8. אָח] Correlat zu d. folg. אִישׁ mit Voranstellung des Accus., wie 10, 14. 11, 5 [u. ohne Suff. wie Mal. 1, 6]. Die Imperff. sind Potent.: kann nicht; u. das erste mit Inf. abs. versehen (der auch auf d. zweite geht) zu stärkerer Hervorhebung dieses Unvermögens (nicht des Begriffs der Erlösung „als dasj. worauf zuletzt alles ankomme", wie Hgstb.). Schon Vat. bemerkt die Voranstellung des לֹא (st. wie gew. יְ֭פָדֶה לֹא) wie V. 18, die wol hier durch die Voranstellung des Obj. (Inversion) herbeigeführt ist, u. auch sonst unter ähnl. Umständen vorkommt, wie Gen. 3, 4. Am. 9, 8 (Ges. §. 131, 3. A. 1). Es ist hier nur die Loskaufung des „Bruders" d. i. des Nebenmenschen erwähnt statt der eignen; was Ruperti (bei Ros.) verleitet hat אָח zum klagenden Ausruf *ach!* zu machen, Böttch. אח = אַךְ zu nehmen, u. Ew. אַךְ st. אח zu lesen u. יִפְדֶּה auszusprechen, während Hgstb. u. Hitz. das Suff. im 2. Gl. auf den Reichen selbst beziehen, u. so jene Loskaufung mit der eignen ergänzen (es soll eine Steigerung darin liegen: nicht einmal seinen Bruder, geschweige denn sich selbst: als ob jenes leichter wäre als dieses!), aber willkürlich. Der Anstoss ist ohne Grund, da die Poesie nicht zu einer vollst. Induction verpflichtet ist, sondern sich mit Einem Fall statt aller begnügt. Eher könnte die Loskaufung desshalb als eine gegenseitige aufgestellt sein weil d. Menschen Gott gegenüber als eine Solidarität dastehn, oder

---

V. 8. אָח einige Hdss. Kenn. u. de R. אַךְ; auch ein paar אַף; bloss aus Mangel an Verständniss.

um ihren Begriff noch umfassender zu machen durch die wechselseitige. [Vielmehr mit Bez. auf den zu motivirenden Gedanken, dass die Frommen keinen Grund haben sich vor dem Reichen zu fürchten, ist die Nichtigkeit des Reichthums zuerst dadurch veranschaulicht, dass er auch denen, welchen er wohl will, bei drohendem Tode keine Hilfe bringen kann. Wie die einen nichts von ihm zu fürchten haben, so haben die andren auch nichts von ihm zu hoffen.] Die durch die Erkl. des ganzen Ps. sich hindurchziehende Annahme Hgstb.'s dass der Bruder (wie d. Reiche selbst) als ein Frevler zu denken, u. von einem frühzeitigen gewaltsamen Tod (als Strafe der Sünde) die Rede sei (wahrsch. um den Satz auf den Standpunct des 37. Ps. zurückzuführen) ist grundlos u. verdeckt den klaren allgem. gültigen Sinn.

9. יִקַּר] hat zuerst Vat. richtig ist zu theuer (nimii pretii) gefast. — [נַפְשָׁם] d. Suff. fasst nicht, wie auch Hupf. annahm, den Reichen selbst u. den אח zusammen, sondern ist auf die unter die Kategorie des אָח fallenden zu beziehen.] — חדל] abs. = steht ab (von s. Vorhaben loszukaufen); oder vielmehr Perf. ist davon abgestanden, hat es aufgegeben (s. zu 36, 4), wie Al. ἐκοπασεν (wie wol zu lesen st. ἐκοπιασεν) Aq. ἐπαυσατο. Vgl. Zach. 11, 12.

10. וְיִחְיֶ] muss als Optat. ein abhängiger Satz sein: *dass er lebe.* Das ist näml. d. Zweck seines im Vorherg. beschriebenen Wunsches oder Vorhabens sich loszukaufen; wie wahrsch. in demselben Wort 72, 15 (welches dort hinter derselben Phrase V. 14 wol zum 14. V. zu ziehen ist). Ebenso das folg. לֹא יִרְאֶה im 2. Gl. (mit vollst. Imperfectform, weil von der Anziehung des וְ frei geworden). Gewöhnl. lässt man die Sätze von V. 8 (Geben des Lösegelds) abhängen, indem man V. 9 in Parenthese setzt: aber das wäre eine zu weitwirkende künstliche Construction; besser mit Kimchi Flam. Vat. Hgstb. von dem zunächstvorherg. חדל: er hat es aufgegeben (als etwas Unmögliches) dass er lebe u. s. w.; oder vielmehr vom 1. Gl. כִּי פְדְיוֹן (dessen Begriff u. Zweck eig. durch וְיִחְיֶ u. s. w. erläutert wird), wie 72, 15: so dass וחדל in Zwischensatz kommt.

11. Die Widerlegung des schon im Vorherg. indirect verneinten Wahns oder Wunsches die Grube nicht zu sehen, durch positive Behauptung des Gegentheils, grade wie in dem-

selben Wort 10, 14. 35, 22 (s. zu 10, 14). — כִּי] *ja er wird sie sehen*, eigentl. *denn*, weil der Grund der Verneinung. So richtig zuerst Flam. certe videbit, u. unter den Neueren de W. Ew. Hitz. Böttch. Fast sämmtl. and. Ausll. nehmen כִּי causativ weil (denn) er siehet dass die Weisen sterben u. s. w. (suppl. כִּי): entw. nach Is. als Grund des vorherg. V. 8. 9 warum er absteht (Luth. JHM. Ros. u. a.), oder, wie Kimchi, als Vordersatz zu einem hinzuzudenkenden Satz: wie will er entrinnen, oder zum folg. V.: da (obgleich) er sieht dass alle Menschen, auch die Weisen sterben, so hört er doch nicht auf von einem ewigen Haus zu träumen (Calv.)[111]). [Auch Del. u. Kamph. machen den Satz „Weise sterben" u. s. w. zum Obj. v. יִרְאֶה, in welchem Fall der Reiche, der den Bruder nicht loskaufen kann, Subj. dieses Verbums wäre. Besser aber betrachtet man den loszukaufenden אָח als Subj. u. ergänzt הַשָּׁחַת als Obj. — Der allgem. Satz dass alle ohne Unterschied sterben müssen will nun erst auf den Reichen selbst insbesondere bezogen sein, wie namentl. der Schlusssatz andeutet, der zugleich ein neues Moment zum Erweis der Nichtigkeit des Reichthums hervorhebt: nicht nur kann der Reiche damit niemand vom Tode loskaufen, sondern er hat ihn, selbst dem Tode verfallend, auch nur kurze Zeit im Besitz.]

12. קִרְבָּם] *ihr Inneres, Herz* scheint hier = Gedanke, Wahn sein zu müssen, u. zwar constr. wie ein Verb. sentiendi

[111]) Am abenteuerlichsten bei Hgstb.: wenn er sieht dass Weise sterben . . . so ist das ihr Herz (Wahn) u. s. w., d. h. „wenn sogar (!) Weise sterben (diesen sublimen Gedanken hat schon van Till), so ist das für den Bösen eine indirecte Ankündigung dass er in d. Hälfte seiner Tage fortgeschafft werden wird; will er aber auch diese überhören, so sollte doch die directe in s. Ohr dringen die in dem frühz. u. gewalts. Untergang seiner Genossen in d. Thorheit an ihn ergeht" (er unterscheidet näml. nach Kimchi zwischen *sterben* v. d. Weisen, u. *umkommen* v. d. Thoren).

V. 12. Statt קִרְבָּם findet sich bei den alten Übersss. (ausg. Hier. u. einer Gr.) קִבְרָם ausgedrückt: *ihr Grab* (Gräber) *sind ihre ewigen Häuser;* was an sich einen guten Sinn gäbe: dass sie „die ewigen Häuser" u. s. w. in ihrem Grabe finden; ein Sarkasmus der eine ähnl. Widerlegung ihres Wahns oder Vorhabens V. 7 ff. enthält wie V. 11, u. sich diesem gut anschliessen würde. Das Grab heisst näml. sprüchwörtl. „das ewige Haus", wie Koh. 12, 5. Tob. 3, 6 u. a., u. häufig in Phoenik. u. Lat. Inschriften (s. Gesenius script. Phoen. monum. S. 105). [Man wird mit Ew. u. Olsh.

in indirecter Rede: *ihre Häuser seien* u. s. w. (s. zu 9, 21. 10, 13). So schon Hier. Is. K. Flam. Luth. Calv. u. wieder Hitz. Allein קרב ist immer nur *Herz:* zunächst physisch, dann als Sitz u. Organ der Gesinnung u. des Denkens, wie 5, 10. 62, 5. 64, 7: aber nie das Denken, oder gar das Gedachte, die Meinung selbst. Daher Hgstb. „ihr Inneres ist: ihre Häuser auf ewig", d. i. ihr Herz ist (voll von d. Gedanken, Wunsch) dass u. s. w.; so auch Del.: aber das ist eine unstatthafte Ellipse. Vielm.: *ihr Inneres sind ihre Häuser auf ewig* u. s. w.: so dass die Häuser selbst (statt des Wahns ihrer Ewigkeit) ihr Inneres (Herz) ausmachen u. erfüllen, wie 5, 10 „ihr Inneres ist Verderben" (statt voll von Verderben d. i. Gedanken u. Anschlägen des Verderbens), wie anderw. Otterngift, Trug u. dergl. in d. Innern ist (vgl. zu 45, 9 „die Kleider sind Myrrhen" st. voll davon). So auch Böttch. Der Wahn der Ewigk. könnte nur allenfalls ausgedrückt sein durch בְּקִרְבָּם (wie schon Ki. anführt) *„in ihrem Innern* (Herzen) *sind"* u. s. w., (wie sonst „in ihren Augen"): aber dann müste auch so gelesen werden. Eine andre LA. קִבְרָם *ihr Grab* bei den alten Überss. s. krit. Note. — קָרְאוּ בִ֝ gew. *man ruft ihre Namen an* d. i. preist sie *auf Erden.* Allein 1) קרא בשם (sonst nur v. Jhvh gebräuchl.) heisst nur bei Namen rufen, anrufen, nicht preisen (auch nicht 105, 1. Jes. 12, 4. 1. Chron. 16, 8 bei Ros.), u. noch weniger v. Menschen (Jes. 43, 1. 45, 3. 4. 44, 5 heisst es schmeichelnd einen bei Namen nennen, anreden). 2) אדמות kann nicht stehn für d. Sing. = הארץ. Vielm., wie schon die alten Überss. Rabb. Rud. JHMich. Böttch. Del., *sie rufen mit*

(der aber viell. besser קִבְרָם ausspricht) diese LA. vorziehen müssen; denn auch Hupf.'s Erklär. des קִרְבָּם befriedigt nicht; u. wie sonderbar von ewigstehenden Häusern zu reden, statt von dem Wahn dass sie selbst ewig in ihren Häusern blieben! Nach dem Zshang u. nach Analogie v. V. 20. 21 erwartet man vielm. den Gedanken, dass sie dem Tode verfallen bleiben, den die LA. קברם ergibt; dann ist V. 20b ganz parall., u. unser V. bildet den Ggsatz zu V. 10a. Der letzte Satz ist mit Ew. (der aber sonst der unrichtigen gewöhnl. Erklär. desselben folgt) relativisch anzuschliessen: „die mit ihren Namen riefen über Ländereien" d. i. sie in Besitz nahmen u. als ihr Eigenthum nach sich benannten, wobei der Ggsatz des engen Grabs, das ihr ewiges Haus ist, u. der weiten Ländereien, die sie während ihres Lebens für kurze Zeit besassen, zu beachten ist.]

ihren Namen Ländereien zu d. i. benennen sie nach ihrem Namen, ganze Länder tragen ihren Namen. Die *Ländereien* (Landgüter) parall. zu ihren *Häusern*. Zur Constr. vergl. d. gangb. קרא שם על u. קרא (s. Lex.), wofür hier nur בְּשֵׁם steht, was zwar nicht gebräuchl., aber ebenso statthaft [vgl. besond. Richt. 18, 29. Jes. 43, 7. 48, 1]. Is. ergänzt als Accus. die Häuser im 1. Halbv., die sie nach ihrem Namen, als Denkmale ihres Namens auf Erden, nennen.

13. אדם בִּיקָר] ist nicht, wie gew. nach d. gangb. Constr. von לין, mit בַּל יָלִין zu verbinden: „der Mensch *bleibt nicht in Herrlichk.*“, sondern nach den Accenten[112]) u. der Anal. von V. 21 für sich zu nehmen: *der Mensch in Herrlichkeit* d. i. der sich in Herrlichkeit befindet, u. als Praed. bloss בַּל יָלִין *bleibt nicht* d. i. dauert nicht, hat keinen Bestand (wie JHM. DE W.). לִין abs. wie Spr. 19, 23. HGSTB. zieht die eig. Bedeutung *übernachten* vor, als Bild „ihres schnellen u. plötzl. Untergangs“, vgl. V. 15 wo die Gerechten über sie am Morgen

---

V. 13. 14 müssen m. E. umgestellt werden aus folgenden Gründen: 1) weil V. 14, wie schon oben bemerkt, auf eine mit aller Ordnung u. der nothdürftigsten Gliederung unvereinbare Weise hinter der Katastrophe V. 13 die Schilderung der Sicherheit u. Macht der Reichen fortsetzt; wie er denn 2) auch in dem סלה ein Zeichen des Schlusses einer Gedankenreihe hat, das ihn also dieser anreiht, aber nicht zu ihm sondern nur zu der Katastrophe der irdischen Herrlichkeit V. 13 passt; 3) weil er sich im Inhalt an V. 12 anschliest (wie auch die Ausll. factisch u. ohne Arg annehmen), u. mit זֶה offenbar darauf zurückweist, das auf V. 13 zu beziehen logisch ganz unmöglich ist; auch entspricht das 2. Gl., das vom Anhang derselben u. s. Beifall handelt, ungefär dem 2. Gl. des 12. Verses. Dasselbe bestätigt sich andererseits bei dem 15. V., der ebenso den 13. V. voraussetzt u. fortsetzt wie der 14. den 12. Denn 1) ist die irdische Katastrophe der menschl. Herrlichkeit durch den Tod V. 13, hier fortgesetzt durch das weitere Geschick u. Ende derselben in 2. Potenz in der Hölle (gänzl. Vernichtung, wie d. Vieh); 2) ist auch die Vergleichung mit dem Vieh im allg. V. 13, hier fortgesetzt u. weiter ausgemalt mit der speciellern u. sprechendern einer Schafherde, deren Hirt der Tod ist. Mit dem 14. V. hat er dagegen nicht den mindesten Zusammenhang. — Die Vortheile für die Gliederung des Ps. sind in d. Einleitung angegeben. [Bei richtiger Erklär. von V. 12 u. 14 fällt die Nöthigung zu dieser Umstellung weg.]

[112]) [In d. Baer'schen Ausg. ist aber hier, anders als V. 21, u. abweichend von den gewöhnl. Ausgg., ביקר mit בל ילין verbunden.]

herrschen (wie schon AE. u. Stier wegen desselben Gegensatzes darin eine Anspielung auf „die kurze Nacht dieses Lebens“ fanden): aber das ist hier so nicht zu begreifen u. wol eine Begriffsverwechslung. „Übernachten“ kann wol Bild einer kurzen Dauer sein (wie 30, 6); aber wie kann „nicht übernachten“ dasselbe bedeuten? Auch geht der „Morgen“ V. 15 auf einen ganz andern Ggsatz: nämlich mit der Nacht der Hölle (s. zu V. 15). — [Gegen Ew. der, wie schon Capell. u. Dath., mit Al. u. Syr. u. nach V. 21 בִּין emendiren will, vgl. die treffenden Bemerkungen Böttch. a. a. O. §. 378f. u. Hofm. Studien 1847, 925f.] — נִמְשָׁל] zur Vergleichung mit dem Vieh vergl. Koh. 3, 18ff. נִדְמוּ] gibt den Vergleichungspunct an; Subj. sind aber nicht die Thiere, sondern die Menschen. Richtig schon Calv.: „similis factus est jumentis: intereunt“ (s. auch Hgstb.). [Doch kann man d. Verb. auch als Relativsatz ohne אשר mit כבהמות verbinden, was ich vorziehe; vgl. zu 17, 12.] נִדְמוּ eig. *werden geschweigt,* hier vom ewigen Schweigen des Todes (wie unser gemeines „abgemuckt“) s. zu 31, 18.

14. Dieser Vers, der die Schilderung des Treibens u. Wohlstands der Reichen fortsetzt [?], schliest sich offenbar an V. 12, auf den er mit זֶה zurückweist (auch nach der gewöhnl. Erklär. der Worte, z. B. bei Ros.: in vanis istis conatibus ex magnificis operibus immortalitatem sibi parere); s. krit. Note zu V. 13. — Der erste Satz ist mehrfacher Auffassung fähig, jenachdem man die zweideutigen Worte דַּרְכָּם u. כִּסְלָם u. die gramm. Verbindung nimmt. Ersteres steht im sittl. u. im physischen Sinn (vom Ergehn); כֶּסֶל kann *Zuversicht* u. *Thorheit* bedeuten. Am einfachsten im sittlichen Sinn, als Bezeichnung ihrer Gesinnung u. Handlungsweise, ihres Treibens: *dies ist ihr Weg: Zuversicht haben sie* d. i. sie sind in allem ihrem Denken u. Thun voll Zuversicht, Sicherheit u. Trotz; oder *ihre Zuversicht* (eig. Zuversicht die ihnen ist, wie 58, 5 חֲמַת־לָמוֹ ihr Gift): so dass das letztere eine nähere Bestimmung des allg. „Weg“ wäre. Nur ist dann das erste „ihr Weg“ etwas müssig u. schleppend. Oder „Weg“ im phys. Sinn vom Ergehn genommen: *dieser ihr Weg ist ihre Zuversicht* d. i. dieser ihr Wohlstand gibt ihnen Zuversicht, Sicherheit. Da diese nach dem Zusammenhang eine thörichte ist, so kann sie auch durch *Thorheit* bezeichnet

werden [113]), wie es Aq. Symm. Hier. Flam. Calv. gegeben haben: *dieser ihr Weg ist ihre Thorheit* (vergl. Luth.: „dies ihr Thun ist eitel Thorheit"), oder besser *wird* (gereicht) *ihnen zur Thorheit* (Chald. v. Meyer Stier) d. i. zu thörichter Sicherheit. [Besser: *das ist ihr Ergehn*, Schicksal (rückweisend auf Vers 11—13, u. sonst als Abschluss einer vorhergehenden Schilderung gebräuchl., vergl. Hiob 18, 21. 20, 29; daher auch סלה beigefügt) derer näml. die voll Zuversicht sind (relativ. anzuschliessen, u. כְּסֶל = stolida fiducia, wie Hiob 31, 24; parall. V. 7a), u. hinter welchen her die Leute an ihren Reden Gefallen haben (parall. mit u. bezügl. auf V. 7b). So Hitz. Del. u. theilw. Ew. u. Hgstb.] — Das folg. *und hinter ihnen haben sie* (oder unpers. *hat man*) *Gefallen an ihrem Munde*] d. i. ihre Nachtreter, Anhänger stimmen ein in ihre Rede, geben ihnen Beifall, bezeichnet ihr Ansehn oder die Wirkung ihres Beispiels bei einem Schwarm von Anhängern, wie ihn Reichthum u. Macht herbeizieht (vgl. 73, 10); u. viell. das was sie in ihrer Sicherheit bestärkt. *Mund* meton. wie oft = Ausspruch, Befehl, so hier Rede; vgl. Richt. 9, 38. — Unrichtig nimmt Hgstb. das 2. Gl. als Ggsatz: u. dennoch finden sich immer wieder solche die sich ihre Grundsätze aneignen u. so in dasselbe Verderben rennen. [אחריהם hier nicht: „nach ihrem Tode", hinter ihnen, den Verstorbenen her (Hiob 21, 21); aber auch nicht = אַחֲרֵי דִבְרֵיהֶם, nachdem sie gesprochen haben (Hiob 29, 22) — wie Hitz. erklärt, sondern = ihnen nachfolgend, als ihre Anhänger. — Unrichtig Böttch. Del. in d. 1. Aufl. u. Kamph. „u. ihnen nach (fahren dahin, in d. Todtenreich) denen ihr Maul gefällt", wozu das blosse אחריהם nicht ausreicht.]

15. Weitere Schilderung ihres Endes V. 13 in der Hölle, u. mit Verfolgung der dortigen Vergleichung mit dem Ende des Viehes: hier ausgemalt zum Bild einer *Schafherde*, die, in die Hölle hinabgestossen, der *Tod*, der Beherrscher der Hölle (hier dem Bilde gemäss als *Hirte* personificirt), *weidet*. Das Bild des *Weidens* besagt wol nicht (wie manche ältere Ausll. nach der

[113]) Die Bedeut. *Thorheit* ist überh. auf diesem Wege aus d. *Zuversicht* hervorgegangen (als stolida fiducia), nicht aus كسل lahm, matt, fade sein, wie Ges. aus d. vermeintlichen Analogie von נָבָל = כְּסִיל schliest (s. CBMichaelis zu Spr. 1, 22 über d. Untersch. zw. כְּסִיל u. נָבָל).

Vulg. *depascet eos*, Luther naget sie) dass sie dem Tod zum Futter dienen d. i. von ihm benagt, verzehrt werden, vgl. Hiob 18, 13 (Gei. JHMich.), sondern nur dass sie in d. Reich des Todes versetzt werden, seiner Herrschaft u. Tyrannei verfallen (Calv. Ros.). Die Vergleichung mit einer *Schafherde* viell. auch die Willenlosigkeit womit sie seinem Ruf u. Befehl unweigerl. folgen müssen. Die Hölle scheint (wie es die Ausll. von Is. an gefast haben) als ein Nachtpferch gedacht zu sein, worein diese Menschen getrieben werden, nachdem sie am Tage auf der Erde geweidet u. sich gemästet haben (Gei. Ros.): so dass Leben u. Tod, Erde u. Hölle sich wie Tag u. Nacht entsprächen. Darauf spielt viell. schon das לִין V. 13 an, das dann in s. eig. Bedeut. gefast s. v. a. er bleibt nicht über Nacht (auf Erden), sondern in der Hölle. [Jedoch passt ירעם nicht recht zu jener Vorstellung.] — שַׁתּוּ] (3. Plur. st. Pass.) wie von שׁתת st. שָׁתוּ v. שִׁית, wie 73, 9 u. ebenso v. Hinabstossen in die Hölle 88, 7. — וַיִּרְדּוּ בָם u. s. w.] ist ein Zwischensatz der die Schilderung des Geschicks der Reichen in der Hölle unterbricht, um ihnen zuvörderst das der Gerechten gegenüberzustellen, hervorgerufen durch den Gegensatz: doch ist er hier sehr störend, wogegen sich V. 16 gut daran anschliessen würde; man wird ihn darum an's Ende des Verses zu stellen haben. Der Sinn ist nicht ganz klar. *Am Morgen* ist entw. (wie sonst) der Morgen der Befreiung nach d. Nacht des Unglücks u. der Unterdrückung durch die Gottlosen (s. zu 5, 4); oder vielleicht hier Morgen des neuen Lebens, der auf die Todesnacht folgt [?], u. im Ggsatz mit dieser der die Reichen anheimfallen (vergl. folg. V.): diese vergehn, jene leben fort u. dauern. Dies könnte auch in וַיִּרְדּוּ בְ liegen (nach d. urspr. Bedeut. von רדה, wie Joel 4, 13. Jes. 14, 2 mit d. Accus.): *treten auf sie*, d. i. nach Ros. de W. Hitz. auf ihre stolzen Gräber oder Leichname; eher in weiterem Sinn = superstites sunt, lassen sie unter sich, schwingen sich über sie: nur im Sprachgebrauch nicht nachzuweisen. Nach diesem *herrschen über sie*, was die älteren Ausll. (wie schon Is. Kimchi) u. wieder Stier Hgstb., wie Mal. 3, 21, eschatologisch v. d. Weltherrschaft der Frommen (mit Christo) nach d. Auferstehung u. dem Gericht verstehn. [Von eig. Herrschen über die in der Hölle befindlichen Reichen

kann nicht die Rede sein; vielm. ist, ganz wie Mal. 3, 21, das Treten auf sie (ihre Gräber, Leichname) symbol. Ausdruck für: als Sieger über sie triumphiren.] — Das letzte Glied schliest die im 1. Gl. angefangene Schilderung des Geschicks in der Hölle ab. צִירָם לְבַלּוֹת שְׁאוֹל] wörtl. *ihre Gestalt ist zum Verzehren* (Aufreiben, Vernichten) *der Hölle* d. i. wird von ihr verzehrt, wie schon Hier. (et figura eorum conteretur in inferno) Symm. (παλαιωσει ᾅδης) u. JHM.: Inf. mit לְ statt Fut. (Ges. §. 132 A. 1), vergl. 25, 14. — מִזְּבֻל לוֹ] am einfachsten *aus ihrer* (der Gestalt) *Wohnung* (eigentl. der Wohnung die ihr ist, wie oben כסל למו), wie Al. ἐκ τῆς δοξης αὐτῶν (ἐξωσθησαν) Symm. ἀπο τῆς οἰκησεως (της ἐντιμου) αὐτῶν Syr. Hier.; oder besser *dass sie keine Wohnung mehr hat* (wie בְּלִי mit Inf. nach negat. Wörtern), wie schon Is. („dass die Hölle ihnen keine Wohnung ist" in Bezug auf s. Ausl. des Vorherg., worin er st. der Vernichtung durch die Hölle eine Zerstörung der Hölle selbst sieht) Gei. JHM. u. Ros. Das wäre demnach eine Steigerung des gew. Begriffs der Hölle, als einer Todtenbehausung, zu dem einer gänzl. Vernichtung (zur Idee einer Vernichtung der Schattengestalt in der Hölle). Wol entlehnt von der Verwesung im Grabe, wie überh. der Begriff der Hölle. Bei den alten Überss. u. Ausll. geht es freil. nicht auf diese Idee, sondern auf d. irdische Wohnung u. Herrlichkeit (so auch Cl. St.), die aber hier nicht am Ort ist; doch ist wol d. Begriff des irdischen Leibes damit vermischt. [Besser: die im Grabe stattfindende Verwesung des Leibes ist in die Hölle verlegt, u. dieser gradezu als thätigem Subj. zugeschrieben. Freilich ein ganz singulärer Gedanke u. d. Ausdruck auffallend! Namentl. dass von d. vernichteten Gestalt gesagt sein soll: sie habe keine Wohnung mehr, ist mehr als sonderbar.] And. Deutungen

---

V. 15. צִיּוּרָם Kethibh צִיּוּרָם Keri צִיּוּרָם, welches in sehr vielen Hdss. u. Ausgg. im Text steht, aber sonst gar nicht vorkommt, u. von den Rabb. erklärt wird mit צוּרָה *Gestalt* (das aber auch nur Hez. 43, 11 sich findet), also vor צִיר nichts voraus hat, das noch Jes. 45, 16 in verwandter Bedeut. *Bild* (Götzenbild) steht (beides von צוּר metapl. von יצר *bilden*). — Im 2. Gl. מִזְּבֻל haben 23 Hdss. ohne Dagesch מִזְּבוּל, eine incorrecte LA., in der Dagesch ohne Zw. nur wegen des folg. Halbvocals ausgefallen ist, also keine sichere Stütze für manche gesuchte Deutungen bietet.

sind zu gezwungen um Anführung u. Widerlegung zu verdienen. Dahin gehört auch die Hofmann's, der dieses Gl. noch vom Nachtpferch als Bild der Todtenbehausung versteht: „am Morgen" werde der abgebrochen d. i. die Todtenbehausung vernichtet (לִבְלוֹת שְׁ zeitlich wie לִבְקֹר); dann hat der Thor keine Wohnung mehr u. s. w. (also von d. Auferstehung am Ende der Welt?!) [114]). [Ew. u. Hitz. ziehen לַבֹּ֫קֶר zum Folg. u. übersetzen, abweichend von d. Accentuation u. Vocalisation: „in Bälde — u. ihre Gestalt verwelkt (לִבְלוֹת), die Unterwelt ist Wohnort (מְזֻבּוּל) für sie". Daran ist m. E. wenigstens das richtig dass die letzten Sätzchen zu erklären sind: u. ihre Gestalt ist zum Verzehren (bestimmt); die Hölle ist Wohnort für sie. Zu לִבְלוֹת vgl. Jes. 5, 5. 6, 13; מְזֻבּוּל = זְבוּל, wie מְלֻבּוּשׁ neben לְבוּשׁ.]

16. Nun der positive Ggsatz des Gerechten (Frommen) gegen d. Geschick der reichen Weltmenschen: diese werden ein Raub des Todes u. der Vernichtung: aber meine Seele wird Gott aus d. Gewalt der Hölle u. des Todes erlösen, u. mich zu sich nehmen; mit persönl. Anwendung des allg. Satzes V. 15 auf sich (Calv.). Im Ausdr. Gegensatz gegen V. 8. 9; u. durch אַךְ *nur* [vergl. Gen. 34, 15. Deut. 18, 20. Hiob 13, 15; in adversat. Bedeutung übergehend] als eine Ausnahme von dem gemeinen menschlichen Loose, von dem aller Reichthum u. Glanz nicht erlöst (wol aber die Gemeinschaft mit Gott). Falsch bezieht Hgstb. das „nur" auf Gott: der allein kann es. Es fragt sich in welchem Sinn diese Hoffnung zu nehmen ist. Die *Erlösung aus der Hölle* kann an sich allerdings auch blosse Rettung vor drohender Todesgefar bezeichnen, wie 16, 10. 30, 4. Ebenso לקח, wenn man (wie Hgstb.) entschlossen ist nur das minimum des Sinns gelten zu lassen, an sich auch bloss *wegnehmen* (nämlich. aus der Hölle d. i. Todesgefar) bedeuten (wie AE. u. Ki.): allein das wäre eine Tautologie mit dem vorherg. Er-

---

[114]) [Klosterm. erklärt: „wie der Unterwelt angehörige (?!) Schafe setzte oder stellte man sie hin (שָׁתוּם), welche der Tod weiden wird, u. sie liefen hinab (וַיֵּרְדוּ) in Gradheit d. i. gradeswegs (בְּמֵישָׁרִים vergl. Spr. 23, 31) zum Hirten (לַבֹּ֫קֶר vgl. Am. 7, 14), während ihr Gedanke (וְיִצֵר = צִיר) war die Hölle aufzubrauchen, so dass ihr keine Wohnung mehr (zur Verfügung) bleibt (die sie andern anweisen könnte)". Bei allem Scharfsinn so unnatürlich u. abenteuerlich als möglich!]

lösen, u. zwar schwächer als dieses, u. mit כִּי als begründender besonderer Satz gradezu ungereimt u. albern. Vielm. muss es ein das Erlösen aus d. Hölle positiv ergänzender Satz sein. Somit müste לקח wenigstens aufnehmen, in Schutz nehmen, in suam curam et patrocinium recipere bedeuten (Ros. Ges. de W., wie viell. schon Hier. cum *assumserit* me u. Is.). Allein in diesem besonders durch נפשי פדה gebildeten ausdrückl. Ggsatz mit dem allg. menschlichen Loos V. 8 (keineswegs bloss mit dem frühzeitigen Tod der Frevler, den Hgstb. im ganzen Ps. bemüht ist einzuschwärzen) kann es nur ein höheres dem Frommen eigenthümliches Gut bezeichnen, näml. ewiges Leben bei Gott. So besond. Calv. (der diese Hoffnung den Frommen des A. T.'s überh. vindicirt, u. ausführl. gegen die Bez. auf blosse Lebensrettung streitet, indem er mit Recht das causale כִּי *quia* suscipiet me gegen die Einerleiheit beider Phrasen geltend macht) Gei. JHM. Cl. Stier (aber mit der christl. Auferstehung u. Erlösung verwechselnd) Böttch. Del. Klosterm. Dazu kommt nun als Bestätigung die Analogie der classischen u. vorbildl. Stelle Gen. 5, 24, wo לקח = אסף hinweg- u. zu sich nehmen von Henochs Entrückung steht (so wie daraus 2. Kön. 2, 3. 5. 9. 10 von Eliahs Entrückung), u. der noch deutlichern Anwendung Ps. 73, 24 („in die Herrlichkeit aufnehmen", vgl. die Begründung V. 25. 26). Es fragt sich nur wie diese Idee im A. T. neben der allgem. Hoffnungslosigkeit hinsichtl. des Lebens nach d. Tode (auch in d. Pss., wie 6, 6. 30, 10 u. a.) möglich, u. wie historisch herbeigeführt war. Darüber s. im allgem. zu 16, 10f. Zuvörderst ist zu bemerken dass sie hier wie anderw. im A. T. noch kein Dogma, bewuste Lehre war, sondern nur eine Ahnung, ein kühner augenblicklicher Aufschwung, hervorgerufen durch den Gegensatz. Zunächst begründet in dem allg. Satz von dem Bestand des Gerechten, Frommen, im Ggsatz mit dem Unbestand der Gottlosen. Dieser Satz ist sonst als ein irdischer gefast (wie Ps. 37): hier durchbricht er kühn die Schranken der Zeitlichkeit u. erstreckt sich über das Grab hinaus, in dem richtigen Gefühl dass es ein ewiger Satz ist. Dieser Sprung ist aber kein willkürlicher, sondern hinlängl. begründet in dem alttest. Gottesbewustsein, als Glauben an einen lebendigen Gott, u. Gefühl einer Lebensgemeinschaft mit ihm. Es

ruht auf der alten Lehre dass d. Mensch (gegenüber der Welt oder Natur als einem vergängl. Geschöpf Gottes) ein Ausfluss seines Geistes, u. Ebenbild seines Wesens ist. Daher einestheils das lebhafte Gefühl dass alles Leben in der Welt von Gott ausgehe u. nur in ihm allein Leben u. Seligkeit zu finden sei, ausser ihm alles nichtig (s. zu 16, 11); andererseits dieses göttl. Leben auch dem Menschen mitgetheilt werden kann, sofern er göttlichen Geistes ist, näml. durch Anschliessen an ihn u. die geistige Gemeinschaft mit ihm als dem Quell des Lebens (also nur dem Frommen). Dass dieses Gut nun in höheren Momenten, u. gestachelt durch den Druck der Gegenwart u. des Gegensatzes, als ein ewiges gefühlt wird, liegt in der Natur desselben [115]). [In d. That kann nur von Bewahrung vor dem drohenden Tod die Rede sein, wie — abgesehn von der Analogie der Parallelstellen 16, 10. 30, 4. Hiob 33, 22ff. — der Zusammenhang beweist. Der Ggsatz V. 8ff. ist ja: mit allem Reichthum kann man niemand von dem ihm drohenden Tode (s. V. 11) loskaufen; u. im Zusammenhang des ganzen Ps. enthält unser V. die positive Begründung für den Gedanken V. 6 u. 17: dass sich der Fromme vor dem Reichen u. Mächtigen nicht zu fürchten braucht. Der Gedanke ist ähnl. wie der in 33, 18f. vgl. 16f., geht aber über diesen durch die Beziehung auf den Zwischengedanken V. 15 hinaus, sofern dieser zu Folge Gott den Psalmisten so vor drohendem Tode erlöst, dass er zu den Redlichen gehört, die am Morgen der anbrechenden Heilszeit als Sieger über die Reichen dieser Welt triumphiren. כִּי יִקָּחֵנִי kann man mit Hitz. u. Ew. durch wenn sie (die Hölle) mich fassen wird erklären; denn obschon שְׁאוֹל eigentl. ein Femin. ist (vgl. Böttch. de infer. §. 139f.), so ist es doch auch Hos. 13, 14 u. Hiob 26, 6 als Masc. behandelt. Doch ist wahrscheinlicher Gott Subj. u. das nehmen, holen = in Schutz u. Ohhut nehmen (de W.), was durch Jer. 39, 12. Deut. 32, 11. Ps. 18, 17. Hag. 2, 23 (vgl. Ex. 6, 7. Deut. 4, 20) ausreichend gerechtfertigt sein dürfte.]

V. 17ff. Schluss mit der Anwendung, nebst Wieder-

---

[115]) Vergl. meine Abh. über die Stellung des B. Hiob im A. T. in der Deutschen Z.-S. 1850 Nr. 35 S. 276f.

holung u. weiterer Ausführung des Satzes zur Begründung: jene im ersten Verspar V. 17. 18, diese im zweiten V. 19. 20, nebst variirtem Refrain zum Schluss V. 21. — *Fürchte dich nicht*] wiederholt aus d. Anfang V. 6, nur in d. Form der Ermahnung.

V. 19. 20. Ende das es mit dem Weltleben des Reichen nimmt, in Vorder- u. Nachsatz. — כִּי] nicht *obgleich* (Geier Ros. de W.), sondern *wenn auch* (wie Jes. 1, 15) oder *weil,* als Grund dass es ein solches Ende nimmt (schon Syr. Flam. Calv. Rud. Hgstb.). — *Seine Seele segnen*] = *sich segnen in seinem Herzen* (Deut. 29, 18) d. i. sich glücklich preisen (Geier Ros.), oder sich gütlich thun, ergötzen, wie im 2. Gl. הֵיטִיב לְ, vgl. die Anrede des Reichen an seine Seele Luc. 12, 19 (Syr. Flam. Calv. Hgstb.); oder sich mit Ungestraftheit schmeicheln d. i. dass ihn kein Unglück treffen werde wie Deut. 29, 18 (Is. Calv.). — *In s. Leben*] steht mit Bedeut. von dem äusserl. weltlichen Leben, wie 17, 14 vgl. Koh. 3, 12. 6, 12. 9, 9. — יוֹדְךָ כִּי תֵיטִיב לָךְ] *sie dich rühmen dass du dir wohlthust* d. i. gütlich thust, dich ergötzest (= הֵיטִיב לֵב oblectare animum), wie schon Symm. (ἐπαινεσουσι σε ἐαν καλῶς ποιησῃς σεαυτῷ) Hier. u. die meisten Ausll. Es fragt sich nur wer angeredet ist. Manche als Anrede an den Reichen, mit plötzl. Übergang v. d. 3. Pers. im 1. Gl. zur Apostrophe (Calv. v. Beifall der Welt, Gei. Ros. de W. Hgstb.), aber gezwungen; besser [?] die 2. Pers. als allgem. Person (sowie auch d. 3. Plur. יוֹדְךָ entweder ebenso unpers., oder der Reiche u. s. Genossen) als Empfehlung solchen Thuns an jedermann (Flam. Rud. JHM. altern.). Nimmt man den ersten Satz als Causalsatz, so ist der zweite Nebensatz dazu.

20. *Zu s. Vätern kommen*] wie Gen. 15, 15 statt der gangbareren Formel für das Sterben *zu s. Vätern versammelt werden* (näml. in der Hölle). דּוֹר nicht *Wohnung,* wie neuerdings gew., sondern wie sonst *Geschlecht:* hier das „der Väter", als eine frühere Generation, wie die Söhne eine spätere sind (22, 31).

V. 19. Statt יוֹדְךָ findet sich der Sing. יוֹדֶךָ schon in einigen alten Übersss. wie Al. Vulg. Symm. (Var. ἐπαινεσει) Syr. u. Kenn. 157 (Cassel), was exegetisch bequemer (weil dasselbe Subj. mit d. 1. Gl.), aber nicht grade nothwendig.

Aber die Form תָּבוֹא (die nur Is. grammatisch ungezwungen erklären kann, indem er sie als Verheissung an den nach Rabb. Ausll. im vorherg. V. angeredeten Frommen nimmt) ist unerträgl. hart neben der 3. Pers. „seine Väter", man mag sie mit Ew. Olsh. Hofm. Del. u. a. nach AE. Kimchi als 3. Fem. v. d. Seele V. 19, oder als 2. Masc. nehmen (Gei. Ros. de W. Hgstb. Hitz.); u. mit den alten Übersss. u. ältesten Ausll. wol יָבוֹא zu lesen. [Die Härte erklärt sich daraus dass d. Psalmist d. Suff. d. 3. P. aus der gebräuchl. Formel beibehält; vgl. Böttch., der aber in d. N. Ährenl. selbst die Emendation יָבוֹא vorzieht, u. durch Streichung des in Al. fehlenden ו vor יודך in V. 19 den Personenwechsel ganz beseitigt, indem dann V. 19b (ohne beigefügtes לאמר) die Worte angibt, mit welchen der Reiche sich selbst segnet.] — *Sehen nicht das Licht*] (d. i. die Sonne, vergl. 58, 9) gangb. Phrase für leben (vgl. „luminibus uti"), wie 58, 9. Hiob 3, 16. Koh. 6, 5: dort von der Frühgeburt die es nie gesehen hat, hier von den Abgeschiedenen, die es nicht wieder sehen werden; also beide gleich, wie sich der Unglückliche Hiob 3, 16 wünscht, aber hier von den glücklichen Reichen sarkastisch.

21. Schliesslich der Refrain V. 13 wiederholt, aber mit einer sinnvollen Umbiegung וְלֹא יָבִין st. בַּל יָלִין: nicht mehr Praedicat, sondern Beisatz zum Subject; entw. Bedingungssatz: *und er hat keinen Verstand* = der oder wenn er keinen Verst. hat, ohne Verstand (אֵין בִּינָה), oder Umstandssatz zum folg.: *und er merkt's nicht* = לֹא יֵדַע, wie 94, 7 (Hitz.). Ersteres gibt einen tiefern Sinn. Vgl. die treffende Bemerkung Hofmann's (theol. Studien 1847, 925f.), dass der Refrain gegen V. 13 einen Fortschritt des Gedankens anzeige: dort d. gemeine Spruch dass d. Mensch davon muss wie das Vieh; hier in den höhern verwandelt dass d. Mensch nur dann wenn er nicht den rechten Verstand des Lebens besitzt, wie d. Vieh vergeht (vgl. 32, 9). Aber leere Spitzfindigkeit ist es wenn er diesen Ggsatz auch auf den Untersch. von מֹשֵׁל u. חִידָה V. 5 beziehen will, die nach d. Sprachgebrauch ledigl. einerlei sind (s. oben).

V. 20. תָּבוֹא (wol aus d. vorherg. 2. Pers.) sinnlos, u. zu lesen יָבוֹא.

Psalm L*).

Lehrgedicht über den rechten Gottesdienst.

1. [Gesang Asaphs.]
Gott der Götter Jhvh redete und rief die Erde,
vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang.
2. Aus Zion, der Krone (Vollendung) der Schönheit,
Gott glänzte auf.
3. „Es komme unser Gott, und schweige nicht!“
Feuer frass vor seinem Angesicht,
und rings um ihn stürmte es sehr.

4. Er rief zu den Himmeln droben,
und zur Erde, zu richten sein Volk:
5. „Versammelt mir meine Begnadeten,
„die geschlossen meinen Bund beim Schlachtopfer“.
6. Und es verkündeten die Himmel seine Gerechtigkeit,
dass Gott richten will. (Selah.)

7. „Höre mein Volk, denn ich will reden,
„Israel, denn ich will zeugen gegen dich;
„Gott, dein Gott, bin ich.

8. „Nicht um deine Schlachtopfer will ich dich rügen,
„und deine Brandopfer sind mir stets gegenwärtig.
9. „Nicht nehmen mag ich aus deinem Hause Farren,
„aus deinen Hürden Böcke.
10. „Denn mein ist alles Thier des Waldes,
„das Vieh auf den Bergen bei tausenden;
11. „Ich kenne alles Gevögel der Berge,
„und was sich regt auf dem Felde ist mir kund.
12. „Wenn ich hungerte, nicht sagt' ich's dir:
„denn mein ist der Erdkreis und seine Fülle.
13. „Ess' ich das Fleisch der Stiere,
„und trink' ich das Blut der Böcke?

14. „Opfere (eig. schlachte) Gott Dank (oder Lob),
„und bezahle dem Höchsten deine Gelübde.
15. „Und rufe mich an am Tage der Noth,
„ich will dich retten, und du wirst mich ehren.“

---

*) A. J. Arnoldi Übers. mit Anmerkk. in *Justi's* Blumen Althebr. Dichtkunst S. 183 ff.

16. Und zum Ungerechten sprach Gott:
„was hast du zu erzählen meine Verordnungen,
„und nimmst meinen Bund in deinen Mund?
17. „Und doch hassest du Zucht,
„und warfst meine Worte hinter dich.

18. „Wenn du sahest einen Dieb, so warst du Freund mit ihm,
„und mit Ehebrechern war dein Theil.
19. „Deinen Mund liessest du los in Bösem (Bosheit),
„und deine Zunge flicht Betrug.
20. „Du sitzest, wider deinen Bruder redest du,
„dem Sohn deiner Mutter gibst du einen Stoss.

21. „Solches thatest du, und ich schwieg;
„da meintest du ich sei wie du:
„ich will dich rügen, und es darlegen deinen Augen".
22. „Merket doch dies, ihr Gottesvergessenen,
„damit ich nicht raube, ohne Rettung.

23. „Wer Dank opfert, wird mich ehren;
„und wer richtet den Weg,
„den werde ich anschauen lassen das Heil Gottes."

Wieder ein Lehrgedicht, nämlich eine Belehrung über die Beschaffenheit des rechten Gottesdienstes, gegen die herrschende Äusserlichkeit desselben, u. die Heuchelei die damit ihre Frevel decken will. Die gewählte Form der Belehrung ist echt poetisch, u. zugleich die angemessenste um ihr Auctorität u. Nachdruck zu geben. Es lässt Gott, den Urheber des Gesetzes, in majestätischer Theophanie, wie einst auf d. Sinai, auftreten, u. den Sinn des dort gegebenen u. schnöde misverstandenen u. misbrauchten Gesetzes authentisch auslegen; u. zwar in der Form eines Gerichts das er mit seinem Volk über s. Befolgung des Gesetzes hält. Hierbei erklärt nun Gott zuvörderst dem Volk im allg.: dass es ihm nicht um die Opfer an sich zu thun sei, die er nicht bedürfe, u. die ihm, dem Herrn der Erde, schon von selbst zu Gebote stehn, sondern um Dankbarkeit u. Vertrauen; sodann rügt u. bedroht er insbes. die Ungerechten (d. i. Heuchler), die das Gesetz immer im Munde führen u. dabei die grösten Frevel gegen den Nächsten verübten. Der Vorhalt betrifft also was man die zwei Tafeln des Gesetzes nennt: der Vorhalt an d. Volk die erste Tafel, die Pflichten gegen Gott; der an die Frevler die zweite, die Pflichten gegen den Nächsten. — Der Inhalt desselben stimmt ganz mit dem überein was alle Propheten lehren u. dem Volk vorhalten, sowol über den Werth der Opfer u. Gebräuche, u. was Gott eigentl. verlange, als seinen Abscheu gegen äussere Gesetzlichkeit u. Orthodoxie neben

Lastern u. Freveln. Zum ersten vgl. 40, 7 ff., u. über den Sinn der Verwerfung der Opfer s. die Bemerkung dort. Die älteren Ausll. zeigen auch hier, wie bei allen ähnl. Gelegenheiten, ihre gänzl. Unfähigkeit solche Pss. zu verstehn, indem sie ihn Christus in den Mund legen, u. von der Abschaffung des alten Bundes im N. T. reden lassen (versteht sich immer mit Ausnahme Calv.'s, sowie Rud.'s, der auch die Bedeutung des Eingangs gut erläutert).

Gang u. Anordnung ist einfach u. durchsichtig, wie der Inhalt selbst. Zuerst der Eingang, der sich auf die poetische Einkleidung der Lehre, die Erscheinung Gottes zum Gericht, bezieht V. 1—6; dann der erste Theil des Vorhalts an d. Volk überh. in Betreff der Opfer V. 7—15; darauf d. zweite Theil an die Heuchler in Betreff ihrer Frevel V. 16—22, nebst einem zusammenfassenden Schluss V. 23 (oder auch V. 22. 23). Die Gedankenbewegung schreitet im ganzen in Versparen fort; nur dass der Anfang des Vorhalts V. 7, die Aufforderung zu hören, allein steht, wie der Schluss V. 23, u. der Vorhalt der besondern Frevel V. 18—20 drei Verse einnimmt. Auch scheint der Eingang eher in 2 dreiversige Strophen zu zerfallen.

Der Ps. ist in der Überschrift dem Asaph beigelegt, der in der Chronik (1. Chron. 15, 17. 19. 25, 1) unter den vornehmsten Levitischen Sängern zur Zeit Davids, u. 2. Chron. 29, 30 ein „Seher" d. i. Psalmdichter neben David, wie auch Neh. 12, 46, genannt wird, von dem im 3. Buch neben 10 anderen Pss. auch noch ein gewichtiger Lehrpsalm (Ps. 73), mit dem d. Buch beginnt, den Namen trägt. [Seine Nachkommen sind als Levit. Sängerfamilie 2. Chron. 20, 14. 29, 13 u. als noch in d. nachexil. Zeit fortbestehend Esr. 2, 41 vgl. 3, 10 u. Neh. 7, 44 vgl. 11, 22 erwähnt.] Ew. setzt den Ps. in die letzte Zeit vor dem Exil; nach Hitz. ist der Prophet, welchem Jes. 40—66 angehört, der Verf. (s. zu Ps. 51); [allein Abfassung im Exil ist durch die Voraussetzung des Bestands des Opfercultus, besond. in V. 8, ausgeschlossen]. Olsh. schliest aus dem breiten u. ruhigen Gang des Ps., zu dem der im Eingang aufgewendete Apparat in keinem rechten Verhältniss stehe, u. aus der Form auf „ein ziemlich spätes Zeitalter".

V. 1—6. Feierlicher Eingang (mit *Selah* am Schluss). Gott erscheint in furchtbar prächtiger Theophanie auf dem Zion, wie einst auf dem Sinai, u. lässt sein Volk, dem er dort das Gesetz gegeben u. darauf einen Bund geschlossen hat, versammeln, um Gericht über es zu halten (näml. wie es diesen Bund gehalten hat). Die Scene ist ganz poetisch u. dramatisch ausgemalt: zuerst die Erscheinung Gottes in seiner ganzen furchtbaren Herrlichkeit, mit den gewöhnl. Farben einer Theophanie

— Donner, Blitz u. Sturm (s. zu 18, 8ff.) —; dann die Anstalten zum Gericht, u. zwar als Weltgericht (s. zu 7, 8), in Gegenwart von Himmel u. Erde. Sie ist in lauter Perff. u. Praett. beschrieben, weil das Gericht mit seinen Anstalten als Vorgang erzählt wird (so auch Olsh., der aber V. 3. 4 ausnimmt, wo in Folge lebhafter Vergegenwärtigung des Schauens, dieses als noch unvollendet erscheine, u. Ew.).

1. Die erste u. allgemeinste Einleitung zu dem Gericht: dass Gott sein Schweigen brach u. der Erde zurief. Was er ihr zurief, wird erst nach Schilderung der Erscheinung Gottes, V. 4ff. näher angegeben. — אֵל אלהים יהוה] die drei gangbarsten Namen Gottes, durch trennende Accente geschieden, wie Jos. 22, 22 (mit ähnlichen Accenten), also eine blosse Häufung, woraus die Kabbalisten u. älteren Ausll. mancherlei folgern, aber in der That eine frostige Häufung; auch keine Steigerung (wie Hgstb.), da אלהים nicht mehr ist als אֵל. Vielmehr ist אֵל אֵ׳ nach dem Sprachgebrauch von אֵל, welches gew. eine nähere Bestimmung bei sich hat, u. nach der Anal. (s. zu 29, 1 A. 36) ohne Zw. *Gott der Götter* zu fassen, wie schon Al. (während Aq. S. Th. *ἰσχυρος θεος* übersetzen). So auch Is. Calv. Rud. Ges. Ew. [Doch wäre dann אלהי אלהים 136, 2. Deut. 10, 17 oder אל אלים Dan. 11, 36 zu erwarten. Unrichtig Hitz. „Gott, ein Gott ist Jhvh“.] — דִּבֶּר] geht wol nicht schon auf den Vorhalt des Ps. (de W. Hgstb.), was gar zu proleptisch wäre, sondern die erste Willensäusserung (wie in d. Formel die die Befehle Gottes an Moseh u. a. einzuleiten pflegt וידבר יהוה ויאמר), zur Einleit. des folgenden וַיִּקְרָא, wie schon Aq. S. Th. *λαλησας ἐκαλεσε*. — *Rief die Erde*] versteht man gew. vom Berufen d. i. Zusammenrufen, Versammeln der Bewohner der Erde, um Zeugen des Gerichts zu sein: allein aus V. 4ff. erhellt dass „Erde u. Himmel“ (d. i. die Welt) aufgerufen werden, also nicht ihre Bewohner, u. dass sie noch etwas mehr dabei zu thun haben als Zeugen zu sein; also hier die Erde selbst. [Der Zusatz vom Aufgang u. s. w. empfiehlt aber d. gewöhnl. Erklärung.]

V. 2. 3. Schilderung der Erscheinung Gottes zum Gericht, wie einst zur Gesetzgebung auf d. Sinai, von welcher die Farben entlehnt sind. Erst im allg., dann V. 3 nach den darin

enthaltenen Elementen: Donner, Blitz, Sturm. Sie geht hier von Zion aus, weil das jetzt sein Sitz ist (der jetzige „Gottesberg“ vgl. zu 48, 3). — *Krone der Schönheit*] s. zu 48, 3. [Gegen d. Analogie beziehen die Verss., ausgen. Aq. Syr. Hier., u. mit ihnen Luth. L. de Dieu Böttch. u. Del. 1. Aufl. den Ausdruck auf d. Erscheinung Gottes.] — הוֹפִיעַ] gangb. Wort von Theophanien, in Bez. auf s. Lichtglanz (wovon der Blitz ausgeht), wie 80, 2. 94, 1. Deut. 33, 2 (vom Sinai).

3. Dass das *nicht schweigen*] welches an sich auch das Brechen des Schweigens V. 1, u. Reden Gottes V. 7 ff. bezeichnen könnte (wie 83, 2 das thätige Einschreiten), hier neben dem *fressenden Feuer* in der Theophanie das Element des Donners neben dem Blitz vertritt, ist ziemlich klar u. anerkannt (vergl. 18, 9. 13 f. 97, 2 ff. Ex. 19, 16 u. a.). Aber schwer zu erklären ist die Optativform des ersten Glieds: *es komme unser Gott und schweige nicht* (die man meist übersehen, u. frischweg אַל = לֹא genommen hat, die Imperff. aber, wie die ganze Scene, als Praess.). Hgstb., der wenigstens den letztern berücksichtigt, erklärt ihn daraus dass er das „wird nicht schweigen“ zur Grundlage habe (?), u. dieses den Wünschen des Dichters angemessen sei; eine nichtssagende Erklärung: denn warum bloss dieses einzelne Stück aus dem Ganzen, u. nicht auch das Übrige? Nach Olsh. ist's ein Wunsch dass Gott seinem Volk eine heilsame Lehre offenbaren möge. Ähnlich Ew. Obigem zu Folge u. da auch der erste Satz offenbar als Opt. zu fassen ist (wie auch die gramm. Form יָבֹא st. יבוֹא nach strenger Orthogr. mit sich bringt), so wird anzunehmen sein dass beides zusammen eine gangbare Formel der Aufforderung an Gott zum Einschreiten war, oder von einer solchen entlehnt, nach Art der Formel beim Aufbruch der Bundeslade resp. Feuer- u. Wolkensäule Gottes auf d. Zug durch die Wüste Num. 10, 35, die auch Ps. 68, 2. 3 angewendet u. erweitert ist. Vergl. 83, 2. 3. — *Es stürmte*] vergl. den Sturm 1. Kön. 19, 11 f. [Die Imperff. stehen m. E. in lebhaft vergegenwärtigender Beschreibung, wesshalb sie mit Perf. (נִשְׁעָרָה) wechseln; אַל aber st. לֹא = u. mag nicht schweigen.]

V. 4—6 die weiteren Anstalten zum Gericht. Zuerst wird V. 4 das *Rufen* V. 1 wieder aufgenommen u. ergänzt [vielmehr

abermaliger zweiter Ruf]: 1) der *Erde* wird der *Himmel* zur Seite gestellt; 2) der Zweck angegeben: zu richten s. Volk". Wenn sich nun fragt was „Himmel u. Erde" dabei zu thun haben: so ist nach der Analogie das Nächste dass sie Zeugen des Gerichts sein sollen, wie sie öft. von den Propheten dazu aufgerufen werden, z. B. Jes. 1, 2. Deut. 32, 1 u. a. (s. zu 7, 8). Allein aus dem Befehl Gottes im folg. V. ergibt sich dass sie noch etwas anderes dabei sollen. — יִקְרָא] muss hier natürlich ebenso genommen werden wie V. 1 ויקרא, als Praet. Ebenso im vorherg. V. תֹּאכַל als Umstandssatz einer vergangenen Situation.

5. Befehl das Bundesvolk vor Gott zu versammeln. Es fragt sich: an wen dieser Befehl gerichtet ist, wer gleichsam den Gerichtsdiener machen soll. Man denkt an die Engel, wie Matth. 24, 31: aber da sie hier nicht genannt sind, so könnte es leicht sein dass d. Dichter an gar keine bestimmten Personen gedacht hätte („ideale" Diener, Hgstb.), wie Jes. 13, 2 der Fall zu sein scheint. Allein aus dem folg. V., wo offenbar die Vollziehung des Befehls (u. zwar durch den Himmel) folgt, ergibt sich dass es Himmel u. Erde — gewissermassen als Gerichtsdiener — sind, u. dass dies also der Zweck u. Inhalt des Zurufs V. 4 sein muss. So auch JHMich. (nur vom Weltgericht Christi) Olsh. (der aber unter Verkennung des dichter. Charakters d. Rede daraus schliesst, dass man Israel wol als bereits in alle Welt zerstreut zu denken habe) u. Hitz. Dies hat auch poetisch keine grössere Schwierigk. als dass sie, wie man allg. annimmt, die Zeugen des Gerichts sein sollen; auf derselben Personification beruhend, so wie auf der Idee dass die ganze Natur in Gottes Dienst steht, u. alle ihre Kräfte Boten seiner Befehle sind (104, 4. 148, 8). — חֲסִידַי] gangb. Bezeichnung der Israeliten als Träger seines Gnadenbundes (s. zu 4, 4); nicht „meine *Frommen*" (wie gewöhnl.), so dass also kein Grund zum Befremden über diese Benennung (Hgstb.) oder zur bes. Beziehung derselben auf die wahrhaft Frommgesinnten (Olsh.) vorhanden ist. — עֲלֵי־זָבַח] *über* oder *bei einem Schlachtopfer* d. i. besiegelt durch ein O., bezieht sich auf Ex. 24, 5 ff., wo der Bund d. i. die Verpflichtung des Volks auf d. Gesetz (die Bedingung des Bundes von Seiten des Volks) durch Brand- u.

Friedensopfer u. a. Riten besiegelt wurde; letztere sind hier wol unter זבח nach dem spec. Sprachgebr. dieses Worts gemeint. Die früher nach AE. gangb. Erklär. *wegen* Opfern, als Gegenstand des Bundes, die man als antiquirt betrachten durfte, hat Hgstb. in einer gekünstelten Gestalt erneuert: unter Bedingung des von ihnen darzubringenden Opfers, näml. das geistlich gemeint gewesen aber von ihnen äusserl. aufgefast worden sei, welches Misverständniss eben hier aufgedeckt werde (als wenn das ganze Mos. Gesetz in den einen Begriff des „Opfers", u. zwar des geistigen oder Selbstopfers zusammengefast wäre!) Auch Böttch. hat sich dieser Erkl. wieder angenommen.

6. Die Ausführung des Befehls, wie sich aus der historischen Tempusform וַיַּגֵּד ergibt, welche die Ausll. mit Ausnahme v. Olsh. Ew. Hitz. (der aber unrichtig an ein Zeugniss des Himmels dass Gott in seiner תּוֹכָחָה Recht habe, denkt) unberücksichtigt gelassen u. willkürl. als Fut. genommen haben, wodurch denn der Sinn u. Zweck des Verses an dieser Stelle ganz unverständlich wurde, u. man genöthigt war ihn zu einer Bemerkung des Dichters in Parenthese von allgemeinem Inhalt zu machen (Ros. de W.), oder gar (wie Hgstb.) das Gericht selbst damit beginnen zu lassen, u. die Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes dem Himmel insofern beizulegen als „die richterliche Stimme Gottes, s. Gerechtigkeit offenbarend, von dorther erschallt"! Vielm. besagt der Vers ganz einfach dass *die Himmel* (hier allein genannt, wie V. 1 die Erde allein, statt des vollst. Parall. *Himmel und Erde* V. 4) dem Befehl Gottes V. 5 gemäss *seine Gerechtigkeit* d. i. das bevorstehende Gericht Gottes *verkündigten* d. i. den Betheiligten ansagten, also sie dazu vorluden (womit das „Versammeln" V. 5 bewerkstelligt ist); wie durch den Beisatz כִּי שֹׁפֵט הוּא *dass er richten will* oder *zu richten im Begriff ist* (d. Partic. bekanntl. auch von dem Bevorstehenden) ausdrücklich erläutert ist. וַיַּגֵּד dem Himmel auch 19, 2 ff. beigelegt, nur mit anderm Inhalt. [Unrichtig Olsh. Ew. Hitz: dass (denn) Gott selbst richtet; הוּא ist einfache Wiederaufnahme des nachdrückl. vorausgestellten Subj.'s.]

V. 7 ff. Nun beginnt das Gericht selbst: u. zwar nach einer allg. Aufforderung an das Volk zum Hören u. Ankündigung seiner Absicht V. 7, zuerst mit einem Vorhalt an das Volk

überh., über den Unwerth der Opfer für Gott, u. was er dafür verlange (s. Einl.).

7. אָעִידָה בְּ] eig. *zeugen lassen (zum Zeugen anrufen)* oder *zeugen gegen* jem. (namentl. vor Gericht); daher *betheuern, beschwören* (obtestari), s. v. a. ermahnen, warnen, einschärfen u. dgl., wie z. B. in derselben Formel 81, 9. Hier ist auch die urspr. Bedeut. anwendbar, da, der gerichtl. Form gemäss, die Rede zunächst Anklage, Vorhalt ist, u. dann erst Mahnung u. Belehrung. Das וְ mit der Optativform zeigt wie gewöhnl. die Absicht, hier wol den Grund an (denn ich will reden u. s. w.). — *Gott dein Gott*] st. *Jhvh dein Gott* (s. zu 45, 8), also das ganze *Gott dein Gott bin ich* eine Nachahmung der Mos. Formel *„ich bin Jhvh dein Gott“*, wie gleich an der Spitze des Dekalogs Ex. 20, 2; abwechselnd mit dem kürzern *„ich bin Jhvh“*, wie bei der ersten Eröffnung an Moseh in der Urschrift Ex. 6, 2. 6—8: Rechtstitel zum Gericht, wie dort zum Gesetz; nicht bloss um Aufmerksamkeit zu erregen (wie de W.).

8. Der Sinn ist: nicht darum rüge ich dich dass du mir keine oder zu wenig Opfer brächtest — daran ist kein Mangel —, sondern um etwas Höheres handelt es sich. *Schlachtopfer* (d. i. Friedensopfer) u. *Brandopfer* (oft nebeneinander), wie 51, 18) könnten Induction des allgem. Begriffs Opfer sein (wie 40, 7. Jes. 1, 11): aber es scheint sich V. 14. 23 nur um Dankopfer zu handeln. — תָּמִיד] bezeichnet das regelmässige, stete Darbringen, ist aber vielleicht zugleich Anspielung auf das tägliche Brandopfer, das so hiess. [Seiner Ansicht über den Verf. zu lieb Hitz.: Gott habe die früher dargebrachten Opfer im Gedächtniss!] — לֹא־אֶקַּח] *ich mag nicht nehmen* = לֹא הִפְצַתִּי 40, 7 d. i. sie sind mir nicht angenehm (accepta).

V. 10ff. Grund warum diese Gaben keinen Werth für Gott haben: weil alles schon sein Eigenthum ist, sie ihm also nichts geben können; u. weil er diese Gaben nicht wie Menschen *essen* u. *trinken* d. i. geniessen kann, sie ihm also keinen Nutzen gewähren. — חַיְתוֹ־] poet. Form (st. חַיַּת mit folg. Artikel Ges. §. 90, 3), wie oft in diesem Wort Gen. 1, 24. Ps. 79, 2. 104, 11. 20. Jes. 56, 9. — בְּהֵמוֹת] hier nicht, wie im pros. Sprachgebr., im Gegensatz mit den „Thieren des Waldes“

d. i. wilden Thieren, von den zahmen Hausthieren (die zu den Opfern gebraucht werden), sondern von Thieren überh., wie man aus d. Zusatz „auf Bergen“ sieht (s. zu 8, 8). Es ist also der Begriff der Opferthiere V. 9 zu dem allg. Begriff der Thiere erweitert (vergl. den folg. V.). — בְּהַרְרֵי־אֶלֶף] entw. auf den *tausend Bergen* (wobei jedoch אֶלֶף mit vorausgehendem St. constr. mit keinem sicheren Beispiel zu belegen ist), oder auf den *Bergen der Tausend* d. i. wo die Thiere zu tausenden leben. Olsh. emendirt הֹרְרֵי אֵל vgl. 36, 7.

11. *Ich kenne* u. parall. *bei mir (penes me)* = נֶגְדִּי V. 8)] bezeichnet zunächst nur die Kunde (den geistigen Besitz), aber als Ausfluss des physischen Besitzes oder der Gewalt, daher hier Wechselbegriff mit dieser, wie Allwissenheit u. Allmacht (Hgstb.), vgl. 147, 4f. Jes. 40, 26 (u. überh. die Argumentation Jes. 40ff.). — *Vögel der Berge*] wie sonst „V. des Himmels“, weil in den Höhen wohnend (vgl. 11, 1), im Gegensatz mit den Thieren des *Feldes*. — זִיז שָׂדַי] auch 80, 14 s. v. a. Thiere des F., eigentl. was sich darauf regt, bewegt (vgl. רֶמֶשׂ).

V. 14. 15. Nun wird positiv angegeben was Gott statt dessen verlangt (die wahren Opfer st. der falschen): vertrauensvolles Gebet in der Noth, u. Lob, Dank nach der Rettung. Vgl. 69, 31f. Letzteres zuerst genannt als das den Opfern zunächst entsprechende u. substituirte; daher mit Ausdrücken die von den Opfern entlehnt sind (Arnoldi). — זְבַח תּוֹדָה] eig. *schlachte Lob* (Dank), entlehnt vom Dankopfer (זֶבַח תּוֹדָה), d. i. bringe Gott Lob statt eines Dankopfers dar, s. v. a. das wird Gott angenehmer sein als ein Dankopfer. Ähnl. Entlehnung des Ausdrucks z. B. 51, 19. Hos. 14, 3 („Stiere der Lippen“). Ebenso d. folg. *bezahle deine Gelübde*] auch eine gangb. Formel von der Darbringung von Dankopfern (die theils gelobte theils freiwillige waren), hier wie häufig übergetragen auf d. geistige Analogon, d. Danklied (s. zu 22, 26). Es ist also unrichtig wenn de W. bemerkt dass „Gelübde“ sonst nie im sittlichen (soll heissen geistigen) Sinn vorkämen; u. wenn Hgstb., von derselben Voraussetzung ausgehend, eine Ermahnung hier unzulässig findet, u. dah. den Imp. als Fut. oder Verheissung für die Ermahnung des 1. Gl. zu nehmen gebietet: *„also bezahle“* (mit eingeschobenem *also*) = „so wirst du bezahlen“,

s. v. a. „nur wer die Substanz der D.-O., den Dank, darbringt, hat s. Gelübde wahrhaft bezahlt".

15. Das vorausgehende Correlat des Danks: das *Anrufen* Gottes in der Noth, d. i. Gebet, u. zwar, da dazu ermahnt wird, als Ausfluss des Vertrauens, oder das vertrauensvolle Gebet (Ros. de W.), worauf die Propheten so sehr dringen als d. wesentl. Bedingung aller Hülfe Gottes. Hgstb. findet auch diese Ermahnung in „rufe mich an" unstatthaft, weil „auch die Heuchler Gott in ihrer Weise anrufen" (aber nicht in der hier durch den Zshang gegebenen Weise!); u. will wieder den ganzen Vers als Verheissung für das Lob (Dank) des vorherg. Verses nehmen: wer Gott auf solche Weise dankt für die gewährte Rettung, der kann sich auch in d. Noth neuer Rettung getrösten: „*dann* (וְ) *rufe mich an*" d. i. „wenn du mich dann anrufst, so werde ich" u. s. w. Wie willkürl. hier das „dann" in וְ gefunden oder vielm. eingeschoben, u. eine zweite Stufe von Rettung angenommen, u. so das einfache Verhältniss verschoben ist, liegt auf der Hand. — Das 2. Gl.: *ich will dich retten und du wirst mich ehren*] st. so wirst du mich für deine Rettung preisen d. i. zu preisen Ursach haben (*ehren* = loben, preisen wie V. 23) führt wieder auf den Ausgangspunct V. 14 zurück.

V. 16ff. Der zweite Theil des Vorhalts an eine besondre Classe des Volks, die Gottes Gesetz stets im Munde führten, aber dabei die grösten Frevel an den Nächsten verübten; also Frevler die zugleich Heuchler sind. Das sind zwar Gott gegenüber u. im weitern Sinn auch die im 1. Th. angeredeten, die Gott mit äussern Opfern abzufinden meinten (unbewuste Heuchler, wie es alle sind die mit der Forderung Gottes nicht Ernst machen, also kraft der Unlauterkeit des menschl. Herzens alle Menschen): hier dagegen von den offenen Übertretern klarer gemeiner Gesetze u. Ordnungen Gottes in Betr. des Nächsten, auch den Menschen gegenüber (Heuchler im eigentlichen Sinn; wissentl. freche Heuchler). Der Unterschied ist also nicht mit Hgstb. wegzuläugnen; wie denn auch die Angeredeten durch die Benennung רָשָׁע als eine bes. Classe des Volks bezeichnet sind (s. zu 1, 1. 4); u. es ist ein noch gröberer Irrthum Hgstb.'s diesen Namen auf das ganze Volk überzutragen (unter dem leeren

Vorgeben dass Gott statt der geistl. Opfer die äusseren darbringen wollen „auf schwerer sittl. Verschuldung beruhe“, u. alle die solches thun „in d. Schrift nur als Bösewichter erscheinen“!), als wenn ältere Ausll. dies mit נָבָל 14, 1ff. thaten. — Zuerst V. 16. 17 ein Verspar mit allgem. Rüge, dann V. 18—20 specieller in Bez. auf drei Gebote des Dekalogs (Hgstb.), endlich wieder ein Verspar 21. 22 mit Bedrohung.

16. מַה־לְּךָ לְ] *was hast du zu* u. s. w. d. i. wozu dient dir's? oder wie kommt dir's zu? וַתִּשָּׂא Abspr. von d. Construction. — *Bund*] = Gesetz.

17. *Hinter sich werfen*] bildl. Ggsatz von „vor sich stellen“ u. dergl. (vergl. 18, 23), vollst. „hinter den Rücken werfen“ 1. Kön. 14, 9. Jes. 38, 17. — *Zucht* (des Gesetzes d. i. seine Mahnungen, Warnungen, als die Schranke die es den Begierden auferlegt) *hassen*] ist d. Eigenheit des רשׁע u. לץ in den Sprüchen z. B. 9, 7. 8 (s. zu 1, 1). Die Perff. Bezeichnung längst gewohnten u. noch dauernden Verhaltens (Olsh.).

18. [רָצָה mit עִם wie Hiob 34, 9. Zum 2. Gl. vgl. Jes. 57, 6. Luth. nach Al. „so läufst du mit ihm = וְהָרָץ.]

19. *Den Mund loslassen*] = freien Lauf lassen, Gegensatz von im Zaum halten, einen Maulkorb anlegen 39, 2; ähnlich Hiob 30, 11 den Zaum ablegen vor jem. = sich alles Zwangs entledigen. — בָּרָעָה] eig. nach שׁלח st. לְרִעָה: aber zeigt zugleich die Gesinnung an: *in Bösem* (Ggth. in Gutem) wie בְּרָע 73, 8.

20. *Du sitzest* u. s. w.] gibt dem *Reden* den Adverbialbegriff בְּמוֹשָׁב in Gesellschaft mit anderen Klatschern u. Verleumdern (s. zu 1, 1). — *Reden wider*] = lästern, wie 78, 19. Hiob 19, 18. Num. 21, 7. — *Sohn der Mutter*] ist der leibl. Bruder (germanus, *ἀδελφος*), ein stärkeres Band als unter Brüdern die bloss denselben Vater gemein haben, also Steigerung des Begriffs *Bruder* im 1. Gl., wie Gen. 27, 29 vergl. 49, 8. — לְאִמִּי] (nur hier) gew. nach Rabb. = דִּבָּה *Verleumdung*, dah. נתן *edere* = ausbringen: allein nach d. Etym. v. דפה Ar. *stossen* (verwdt. נדף), also hier *einen Stoss geben* zum Fall, Verderben, Untergang = דִּחִי 56, 14. 116, 8 (s. zu 5, 11). Ähnl. Alex. *σκανδαλον* Vulg. offendiculum (מִכְשׁוֹל) Ges. thes.

V. 21f. Gotteslästerl. Schluss des Frevlers aus d. bish. Ungestraftheit (*Schweigen* Gottes s. zu 28, 1), u. Warnung dagegen. — היות־אהיה] (st. הֱיוֹתִי oder אֶהְיֶה allein) Constr. wie sonst mit Inf. absol. = ich sei wol u. s. w. Inf. constr. weil abhängig von דמית = כִּי הָיוֹ אֶהְיֶה. Olsh.: es sei der Fall dass u. s. w. *Wie du*] = dein Geselle, vgl. 94, 20. Jes. 1, 23. אהיה indirecte Rede wie 10, 13. — ערך] *vorlegen* (s. zu 5, 4), zu ergänzen תוֹכְחוֹת aus d. vorh. אוֹכִיחֲךָ; oder besser thatsächl. durch verhängte Strafen (Olsh. u. a.). — אֶטְרֹף u. s. w.] s. zu 7, 3. [Der V. gewinnt an Zusammenhang u. Nachdruck, wenn man mit Hitz. übersetzt: solches thatst du u. ich soll schweigen? du meinst ich sei deinesgleichen? ich will u. s. w. והחרשתי mit dem Ton auf penult. st. auf ult. wegen des Rebiaʿ (zu 28, 1), u. dies Verb. sowie דמית fragend, ohne Fragpartikel wie Hiob 37, 18; der 3. Satz Antwort auf beide Fragen. Nach Jes. 44, 7 ist viell. אֶעֶרְכֶהָ mit neutr. Femininsuff. auszusprechen (Hitz.).]

23. Kurze Zusammenfassung des Inhalts des Ps.: das erste Glied von V. 7—15, das zweite von V. 16—22. — יְכַבְּדָנְנִי] statt ־ַנִּי, ־ֶנִּי, sonst unerhört, dagegen öft. ־וּנְנִי Ges. §. 60 A. 2 u. 3. — שָׂם] gewöhnl. abs. st. vollst. עַל לֵב zu Herzen nehmen, aber hier s. v. a. שָׂם לֵב עַל, = *advertere* statt animum advertere (Jes. 41, 20 vergl. V. 22), also *auf s. Weg achten:* was aber nicht zum Accus. דֶּרֶךְ passt, sondern עַל ד׳ erfordern würde [es müste heissen: שָׂם לְבָבוֹ עַל־דַּרְכּוֹ oder wenn Jhvhs Weg gemeint wäre דַּרְכִּי]. Eher wol *richten* d. i. instituere viam = הָכִין, vergl. Jes. 43, 19, wie Vulg. (ordinat viam) Calv. (disponit viam) JHM. Hgstb. [In gleichem Sinn kommt d. Redensart auch noch Hez. 21, 24. 25 (u. sonst nirgends) vor. Der Sinn müste hier etwa sein: wer meine Gebote nicht bloss im Munde führt, sondern sie auch zur Richtschnur seines Wandels macht oder wer sein Leben nach festen Grundsätzen regelt (Hgstb. Böttch.). Aber das eine, wie das andere wäre unklar ausgedrückt (vgl. zu letzterem Spr. 4, 26). — Hitz. seiner Ansicht über den Verf. gemäss: „wer die Reise (Rückreise aus dem Exil nach Jerusalem) rüstet“ (vgl. 84, 6): aber weder ist diese Bedeutung im Sprachgebrauch nachweisbar, noch passt ein solcher Gedanke zu dem übrigen Inhalt des Ps. —

Am besten *und bahnt einen Weg auf dem ich ihn sehen lasse* u. s. w. So Del. Dann ist דֶּרֶךְ, durch den Relativsatz ohne אשר bestimmt, am erträglichsten. — Al. *καὶ ἐκεῖ ὁδὸς ἧς δείξω αὐτῷ* u. s. w. ebenso Syr. Vulg. (wornach Luth.) = שָׁם, welches aber keine ersichtl. Beziehung hätte.] *Heil anschauen lassen*] wie 91, 16, auch am Schluss.

PERTHES' BUCHDRUCKEREI IN GOTHA.

Berichtigungen zum ersten Band.

S. 181 Überschr. st. VI lies VII.
S. 191 Überschr. st. 4 lies 5.
S. 250 A. Z. 16 von u. st. בַּלְכוּת lies מַלְכוּת.
S. 448 A. Z. 2 von u. st. חֶדֶל lies חָדַל.

BS1430 .H958 1867 v.2
Die Psalmen, ubersetzt und ausgelegt.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00047 7259